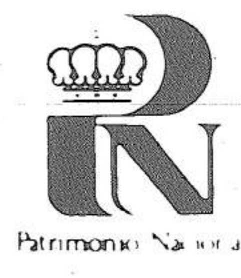


MANUSCRITOS ARABES

Código Nº 1519

1519

anuscrit d'un ouvrage intitulé : كتاب قرّة عيون ذوى الافهام
بشرح مقدّمة شيخ ال, commentaire, par Abū Bakr b. Ismā'il
ḥmad AŠ-ŠANAWĀNĪ, † 1019/1660 (cf. Brockelmann,
Litt., II, 285), du traité d'Abū Yaḥyā Zakarīyā AL-
ĀRĪ, † 926/1520, intitulé : مقدّمة فى الالفاظ المتداولة فى
اصول الفقه وال. Incipit : الحمد لله على افضاله الخ. Copie
e de 1000/1591-92, du vivant de l'auteur.

IRI 1514; DERENBOURG 1519

folios

[illegible]

كتاب فتح غني ذوي الافهام

بشرح مقدمة شيخ الاسلام

لجامع التقييد شيخ الشرواني

عفا الله تعالى عنه

وأسعده بفوز

الأماني وغفر

له ولشيخه

ولوالديه

وأحسن

اليهم

واليه

بفضله

الله

وسلم

على

سيدنا

محمد وآله

وصحبه

امين

امين

امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله على افضاله حمدا يليق بجلاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وصحبه وآله واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك العلام واشهد ان سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله المبعوث من اشرف جراثيم الانام وبعد فيقول المفتقر الى مولاه والغني به عما سواه ابو بكر بن اسماعيل الشنواني عفا الله تعالى عنه واسعده بنور الاماني وغفر له ولذريته ولوالديه واحسن اليهم واليه هذا ما اشتدت اليه حاجة المتفهمين لمقدمة سيدنا ومولانا شيخ الاسلام ومعدن العلم الاعلام وحبر الامة ملك الايمة مولانا شيخ الاسلام زكريا الانصاري الشافعي قدس الله روحه ونور ضريحه من شرح يحل الفاظها ويبين بحسب الطاقة مرادها ويتمم مفادها ويذلل صعابها ويكشف عن وجوه المخدرات نقابها ويورد الشبه ويردها بواضح كلامه ويحقق المرام ويؤدي حق المقام على وجه لطيف وانموذج شريف يستحسنه الناظرون من ذوي الافهام وتقر به عيون العالمين لدى الابهام ومن ثم سميته قرة عيون ذوي الافهام بشرح مقدمة شيخ الاسلام وحملني عليه اني رأيت الطلبة قد اقبلوا على تفهمها وتفهيمها وازدحموا على تعلمها وتعليمها لانها كتاب ظهرت بركته وقل حجمه وعظم نفعه واحتوى على مسائل خلت عنها المطولات وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات وكم من مرة عزمت وابت المقادير ونويت وعرضت المعاذير وعاقني علمي بان الامر على ما ارد تخطره وباعي قصير ومتاعي حقير والبضاعة مزجاة والصناعة لا تسعف الامل كل وقت بما رجاه مع ما وهن العظم مني لما رأينا منه العليل واشتعل الراس شيبا فلم يبق من القوى الا القليل ثم شرعت فيه مراعيا للانصاف وتاركا للاعتساف وملتزما توجيه الكلام قدر الوسع فيما اعضل وحمل التصور على فهمي فيما اشكل فيا ايها الناظر ان قرع سمعك ما لم تألفه او مثل في

عينك

عينك ما لم تعرفه من غرايب ابكاره ونفايس اسراره فلا تعجل اليه ردا وانكارا ولو اعطيته حظه من النظر لعلك تجد من جانب الطور نارا وما حررت ما الا بعد التامل والامعان ومراجعة الكتب طول الزمان ومع هذا لا ادعي العصمة عن الخلل والحفظ عن السهو والزلل ولو لم يكن في شرحي الا جمع ما لم تجمعه كتاب وتمييز القشر من اللباب والخطا من الصواب لكفى في حسنه عند اولي الالباب والله الموفق للصواب وحيث عبرت بشيخنا فمرادي به علامة عصره بلا نزاع واوحد وقته بلا دفاع شيخنا شهاب الملة والدين احمد بن قاسم الشافعي العبادي او باستاذ شيخنا فمرادي به واحد زمانه وعلامة اوانه سيد المحققين وسند المدققين مولانا الشريف قطب الملة والدين عيسى الصفوي الايجي نزيل الحرم الشريف المكي او بشيخ شيخنا فمرادي به محقق عصره وفهامة وقته مولانا شهاب الملة والدين احمد البرلسي المشهور بالشيخ عميرة والله اسال ان يسهله وان يسدد فيه وان ينفع به انه خير مسؤول واكرم مامول وهو حسبي ونعم الوكيل وان كان ذو عيب في ريب فليات بحديث مثله او ليمت بغصته في جهله فان الفضل بيد الله يوتيه من يشا والله ذو الفضل العظيم والمامول من الاذكيا المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف اذا عثروا على شي زلت به القدم او طغى به القلم ان يسمحوا وان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وان من صنف فقد استهدف وتبين به قيمة المرء وتعرف ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا ان تعد معايبه وها انا اشرع في المقصود بعون الملك المعبود فاقول لما كان تاليف هذا الكتاب امرا ذا بال اي ذا حال وشان يهتم به وكان هو كذلك تطلب فيه البداة بالتسمية عملا بما روي في الاخبار عن سيد الاخيار عليه الصلاة والسلام من الملك العلام فقال وحيد زمانه تغمده الله بغفرانه

لبسم الله الجامع لصفات الالوهية المنعوت بنعوت الربوبية اي بكل
اسم من اسما الذات الاقدس المسمى منها بهذا الاسم الانفس لا بشي من
غيرها مطلقا ابتدي او الف مستعينا او ملابسا ملابسة التبرك بقرينة
المقام الرحمن الرحيم اي الموصوف بكمال الانعام وما دونه او بارادة
ذلك وفي ايثار هذين الوصفين المفيدين للمبالغة في الرحمة اشارة
لسعتها وغلبتها علي اضدادها وعدم انقطاعها رافة ورحمة له
للعالمين عامة وعلي المومنين خاصة والوجود ولوازمه من الرحمة
العامة بل كل موجود مرحوم ولو في وقت العذاب اذ الكف عن
الاشد رحمة وفضل بل عدم ايجاد المعدوم للعذاب رحمة وقدم
الاول ايثارا المسلك التتميم وهو نسبة الجليل اولا الجلالة ثم نسبة
الحقير دفعا للوهم فادركه مع انه انسب باسم الذات واسبق تحققا
للاثار وزاد لفظ الاسم اشعارا بانه تعالي بلغ غاية الكمال في درجات
الجلال حيث تبرك باسمه المتعالي والجملة تحتمل الخبرية والانشائية
لكن فيها اشكال ابداه استاذ شيخنا حاصله ان كانت اخبارية ورد
ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون
الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره
وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به
من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ اللهم ان يجوز مثل
لإلا
ذلك كما قيل في نحو انكلم مخبرا انكلم حصل بهذا اللفظ وذلك محل نظر
تام فان الخبر حكاية امر واقع والحكاية لا بد ان تكون غير المحكي بالذات
ولا يمكن ان يحكي الشي عن نفسه بتغاير اعتباري بداهة وان كانت انشائية
ورد ان من شان الانشا ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون له
كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل له
بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر بسم الله بقصد الانشا فان جعلت
لانشا المصاحبة او الاستعانة لزم ان يكون الجملة لانشا متعلقها والاصل

غير

غير مقصود وذلك في غاية الندور قال ولو قيل ان المعنى ابدا او افتتح
بسم الله اي اجعله بداية الفعل على ان البا للتعدية والجملة لانشا الجعل
لم يلزم شي مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجري حقيقة الا في نحو
التاليف مما يمكن ان يكون بداية له حقيقة وان امكن اجراوه في ساير
المواضع بالمسامحة في جعله بداية اشهى بمعناه قال شيخنا رحمه الله تعالى
ومن هنا يظهر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير اول وتقدير
افتتح محتجا بان في كل منهما مزية اذ في الاول عموم التبرك والاستعا
وعدم اختصاصها بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة
لجميع الكتاب اذ فاتحة الشي تتضمنه وذلك لان هذا انما ياتي على
جعل البا للتعدية وهو خلاف المشهور مع انه نفسه مع ذكره هذا
مشي على المشهور وان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتدا فليس اللازم
على الثاني الا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بدايه له ومجرد ذلك
لا يقتضي كونه فاتحة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه غاية الامر انه قد
يوهم ذلك لمجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير ان في افتتح مزية
من هذا الوجه انما يكون على سبيل الايهام في الجملة وذلك لا يقاوم
عموم التبرك والاستعانة ولانه لا يطرد في جميع المواضع اذ لا معنى
التضمن
لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحوه من الافعال الا بغاية
التكلف الا ان يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التاليف
وان كان كلام الايمة صريحا في اطراد التقادير المذكورة الحمد اي
الوصف بالجميل مطلقا كما سياتي له اي جنس الحمد او كل فرد منه
مملوك او مستحق للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد له
ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق او نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاق
الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام بعد الدلالة على
استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين وقدم الحمد على
لفظ الله باعتبار ان المقام مقام الحمد وذلك المقام كما يقتضي الاهتمام

جزيياته لذلك يوجب من بين اللفظين الاهتمام بلفظ الحمد الدال على مفهوم
الحمد الحاصل في ضمن تلك الجزييات ولكن كثيرا ما يقدم اسم الله تعالى لما
الاهتمام الذاتي وعلى في قوله على ما تفضل به اي احسن به يقال تفضل
عليه وتفضل بمعنى تعليلية كما في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم
اي لهدايته واثرها ايما الى ان الحمد مازج النعما وتمكن منها كتمكن المستعلي
على الشي ومن في من نعمايه للبيان والنعما بالمد الانعام ويصح كونه اسم
جمع للنعمه او الانعام ولم يتعرض للمنعم به لقصور العبارة عن الاحاطة
به ولئلا يتوهم اختصاصه بشي دون شي ولتذهب نفس السامع كل
مذهب ممكن وانما حمد على الانعام اي في مقابلته لا مطلقا اي مطلقا
لان الاول واجب والثاني مندوب قال المصنف في حواشي شرح جمع الجوامع
ان معنى كون الاول واجبا انه يقع واجبا لانه اذا انعم الله تعالى على
عبده بنعمة يجب عليه ان يحمد عليها بالحمد الذي ذكره او بالحمد المنوي
وعبارة الشهاب ابن حجر في شرح الشمايل ليس المراد بوجوب الحمد
في مقابلة النعم ان من تركه لفظا ياثم بل ان من اتى به في مقابلة النعمة
اثيب عليه ثواب الواجب ومن اتى به لا في مقابلة شي اثيب عليه
ثواب المندوب اما شكر المنعم بمعنى امتثال اوامره واجتناب
نواهيه فهو واجب شرعا على كل مكلف وياثم بتركه اجماعا انتهى ان
قيل هل لبسط هذه العبارة فايدة وهلا قال على نعمايه فالجواب
لم يقتصر على ذلك محافظة على فايدة الاجمال ثم التفصيل فان قلت
بم يتعلق قوله على ما تفضل الى اخره فالجواب كما قال شيخنا رحمه
الله تعالى في نحو الحمد لله على انعامه بان هذه الجملة ان كانت خبرية
فينبغي ان يكون الظرف اعني على ما تفضل به من نعمايه متعلقا اما
بالمبتدا وهو الحمد والمعنى كل حمد على انعامه الذي تفضل به ولاجله
او جنس الحمد على ما ذكر ولاجله ملك او مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة
في صحته الا انه لا فايدة في الاخبار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد او

جنس

وهو من اجل مشايخ شيخنا منه

جنس الحمد على انعام الله مما لا يخفى على احد الا ان يلاحظ المضاف دون المضاف
اليه وكانه قيل كل حمد او جنس الحمد على الانعام ثابت لله اذ لا انعام
حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حصنه نظير ما قيل في قول ابن
الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه اي الى الاسم واما بالحمد اللازم
لهذا الخبر كانه قيل حمدي اللازم من هذا الخبر لاجل انعامه واما
تعلقه بخبر المبتدا اعني لله مع حمل ال على الاستغراق فلا ينبغي
جوازه اذ المعنى حينيذ ان كل حمد مملوك او مستحق لاجل انعامه
وقضيته انحصار علة مملوكية الحمد او استحقاقه في الانعام وليس
كذلك اذ غير الانعام كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة ايضا لما ذكر
بخلاف ما ذكر مع حمل ال على الجنس اذ ملك جنس الحمد او استحقاقه لاجل
الانعام لا ينافي ملكه او استحقاقه لغيره ايضا وكذا تعلقه بمحذوف
على انه خبر المبتدا او لله صلة المبتدا مع حمل ال على الاستغراق ايضا
اذ المعنى حينيذ ان كل حمد لله كاين لاجل انعامه وليس كذلك
اذ بعض الحمد كاين لاجل غير الانعام كالذات والصفات بخلاف
ذلك مع حمل ال على الجنس لما تقدم وان كانت انشايية وهو الواجب
على طريقة المصنف كما يعلم من كلامه الاتي اي لا نشا الحمد بمضمونها
لا انشا مضمونها حتى يلزم منه انشاوه جميع المحامد كما توهم
فينبغي تعلق الظرف بمضمون الجملة وكانه قيل اصف الله تعالى بما لكيه
كل وصف جميل او جنسه او باستحقاق ذلك او الاختصاص به لاجل
انعامه او بالمبتدا والمعنى حينيذ اصفه تعالى بمالكيه كل وصف
جميل او جنسه لاجل انعامه او باستحقاق ذلك او الاختصاص به
بمعنى ان كل وصف جميل او جنس ذلك لاجل الانعام اصفه تعالى
بمالكيته او استحقاقه او الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك
وحسنه ولما كان من عادة المصنفين تزيين الخطب بالصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم تعظيما واداء البعض ما وجب وتوسلا بها في قبول

الحمد واتمام المرام فانه واسطة كل كمال والحديث من صلى علي في كتاب
لم تزل الملايكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب قال
والصلاة وهي من الله رحمة مقرونة بتعظيم ومن الملايكة استغفار
ومن غيرهما تضرع ودعا وزعم بعضهم ان معناها لغة هو الدعا مطلقا
وهو في حقه تعالى بمعنى انه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى
الله عليه وسلم ثم من لوازم هذا الدعا الرحمة فمن قال ان الصلاة
من الله الرحمة اراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة واما
في حق الملايكة فواضح لان الاستغفار دعا والسلام اي السلامة من
النقايص او التسليم على سيدنا اي سيد خير[illegible] او البشر او المخلوقات
وعلى كل تقدير يفيد سيادته لجميع المخلوقات وجمع بين الصلاة والسلام
لنقل النووي عن العلما كراهة افراد احدهما عن الاخر اي لفظا لا خطا
خلافا لمن عمم قيل والافراد انما يتحقق ان اختلف المجلس او الكتاب ه
اي بناء على التعميم بقي ما لو اتى باحدهما لفظا وبالاخر خطا او بهما معا
خطا هل تنتفي الكراهة او لا وهل الافراد مكروه في حق بقية الانبيا
عليهم الصلاة والسلام او لا لان طلب الجمع بينهما انما ورد في حقه عليه
الصلاة والسلام دون بقية الانبيا عليهم الصلاة والسلام فيه نظر
فليراجع وفيه استعمال السيد في غير الله تعالى ويشهد له من الكتاب
قوله تعالى وسيدا وحصورا وقوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب
ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر وقوله
في الحسن بن علي رضي الله عنهما ان ابني هذا سيد وقوله قوموا
الى سيدكم وفي المقتفى لقاضي القضاة ناصر الدين بن المنير صاحب
الانتصاف من الكشاف رحمه الله تعالى حكاية ثلاثة اقوال في المسئلة
جواز اطلاقه على الله تعالى وعلى غيره وامتناع اطلاقه على الله تعالى
حكايته عن الامام مالك رضي الله عنه وامتناع اطلاقه الا على الله تعالى
تمسكا بما روي من انه صلى الله عليه وسلم قالوا له يا سيد فقال السيد

هو

هو الله تعالى وقد عرفت ان الكتاب والسنة ما يدل على خلاف ذلك ونقل
النووي في الاذكار عن النحاس انه جوز اطلاقه على غير الله تعالى الا ان
يعرف بال ثم قال والاظهر جوازه بالالف واللام لغير الله تعالى والسيد
المتولي للسواد اي الجماعة الكثير وينسب ذلك فيقال سيد القوم
ولا يقال سيد الثوب وسيد الفرس ويقال ساد القوم يسودهم
ولما كان من شرط المتولي للجماعة الكثير ان يكون مهذب النفس قيل
لكل من كان فاضلا في نفسه سيد قال النووي [illegible] ويطلق على
الذي يفوق قومه ويرتفع قدره عليهم وعلى الحليم الذي لا يستفزه
غضبه وعلى الكريم وعلى المالك محمد بدل من سيدنا المقصود بالذات والا
توطية وهو بهذا المعنى في حكم الطرح لا مطلقا ويجوز ان يكون عطف
بيان نظرا الى ان اثبات السيادة له صراحة مقصود قيل تقديم وبما
قررنا يندفع اشكاله وهو ان جعله بدلا يقتضي ان يكون المبدل منه
في حكم الطرح فيلزم ان يكون اثبات السيادة له غير مقصود اصلا مع انه
ليس كذلك وجوابه كما علم ان المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح انه
غير مقصود بالذات اذ المقصود بالذات الصلاة والسلام على محمد صلى
الله عليه وسلم او عطف بيان جيء به للمدح كما يجي بالنعت لذلك لا نعت
له لتصريحهم بان العلم ينعت ولا ينعت به وهو علم منقول من اسم مفعول
المضعف سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم تفاولا بانه يكثر حمد الخلق
له كما روي في السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه في سابع
ولادته لموت ابيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من اسما قومك قال
رجوت ان يحمد في السما والارض وقد حقق الله رجاه كما سبق في علمه
واشتق له صلى الله عليه وسلم من الحمد اسمان احدهما يفيد المبالغة
في المحمودية والاخر المبالغة في الحامدية وهو احمد واشتهر
الاول من بين الاسمين اشتهارا اكثر وخص به كلمة التوحيد لانه انسب
بما له من مقام المحبوبية وذكر ابن الحاج في المدخل عن الحسن البصري

ان الله تعالى ليوقف العبد بين يديه اسمه احمد او محمد فيقول يا عبدي اما استحيت وانت تعصيني واسمك اسم حبيبي فينكس العبد راسه حياء ويقول اللهم اني قد فعلت فيقول الله عز وجل يا جبريل خذ بيد عبدي وادخله الجنة فاني استحي ان اعذب بالنار من اسمه اسم حبيبي الى هنا كلامه فان قيل لم كان اسم محمد رسول الله اربعة احرف ولو كان مرج مرد ولم كان على الترتيب والشكل الخاص فالجواب اما عن الاول وهو جعل اسمه اربعة احرف فقال النيسابوري لان اسم الله تعالى اربعة احرف فجعل اسمه اربعة احرف ليوافق اسم الله تعالى وقد قرن الله تعالى اسم محمد باسمه تعالى في الشهادتين وقيل في قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا وتذكر معي وقال حسان في هذا المعنى ٥ اغر عليه للنبوة خاتم من الله مشهود يلوح ويشهد وضم الاله اسم النبي الى اسمه ٥ اذا قال في الخمس المؤذن اشهد ٥ وشق له من اسمه ليجله ٥ فذو العرش محمود وهذا محمد ٥ واما حروف اسمه ومعانيها فقال قوم ان معنى الميم محق الكفر بالاسلام او محاسبات من اتبعه وقيل الميم من الله على المؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم دل عليه قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين وقيل الميم منذر ومبشر وقيل ملك امته وقيل المقام المحمود واما الحا فقيل حكمه بين الخلق بعلم الله قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وقيل حياة امته به واما الميم الثانية فمغفرة الله لامته وقيل منادي الموحدين وقيل ملك امته به واما الدال فهو الداعي الى الله قال الله تعالى وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا فهو دليلهم في الدنيا ودليلهم في الاخرة الى الجنة ذكره النيسابوري واما وقوع الاحرف على الترتيب والشكل الخاص فقيل لان الله تعالى خلق الخلق على صورة محمد فالميم بصورة راس الانسان والحا بمنزلة اليدين وباطن الحا كالبطن وظاهرها كالظهر والميم يجمع الاليتين والمفرج وطرفا الدال كالرجلين وفيه شتى

له اسم صور الرحمن من به خلايقه عليه كما تراه له رجل وفوق الرجل ظهره وتحت الراس قد خلقت يداه ٥ وفي اسمه عشر خصايص اضافة الله تعالى اسمه الى نفسه والثاني تخليقه الخلق على صورة اسمه والثالث قرن اسمه مع اسمه والرابع كتب اسمه على ساق العرش ويروى ان الله تعالى لما خلق العرش اضطرب فلما كتب عليه محمد سكن وفيه تنبيه على ان هذا المخلوق الاكبر لم يسكن حتى كتب اسم هذا المخلوق الاكبر والخامس اشتقاق اسمه من اسمه المحمود والسادس جري سفينة نوح باسمه والسابع وافق اسمه اسم الله في عدد الحروف والثامن سخرت الشياطين لسليمان بذكر اسمه والتاسع تاب الله على ادم باسمه قال الله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وروي ان ادم لما راى اسم محمد مكتوبا في العرش قال اللهم اني اسالك بحق محمد ان تتوب علي فتاب الله عليه والعاشر كنى ادم بابي محمد دون ساير اولاده فكني باشرف بنيه وجملة الصلاة والسلام خبرية لفظا قصد بها انشا الدعا بالصلاة اي الرحمة والسلام اي السلامة من النقايص وتجويز بعضهم كونها خبرية معنى ايضا لا انشا الدعا قياسا على جملة الحمد فاسد اذ الاخبار بثبوت الصلاة اي الرحمة والسلام اي السلامة من النقايص لا يتضمن سوال ذلك والمطلوب امر زايد على ما حصل له في كل ان لان نعمه تعالى لا نهاية لها ففيه حذف او استعمال العام في الخاص بقرينة ان طلب الحاصل غير معقول بخلاف قول بعضهم انها خبرية معنى والمقصود الثنا فانه صحيح لكنه بعيد وايراده الحمد والصلاة والسلام بالجملة الاسمية لانها تفيد الثبوت والدوام والفعلية التي فعلها مضارع وان افادت الاستمرار التجددي لا تفيد الا في زمان الفعل فقط وهو الحال والاستقبال دون الماضي ويبقى وجه ايراد البسملة محتملة للفعلية والاسمية قال شيخنا ويحتمل انه حصول المقصود بكل منهما او قصد الاختصار بحذف المتعلق او مجرد

التفنن واثر الفصل بين جملتي البسملة والحمد تنبيهًا على استقلال كل بالمقصودية واثر الوصل في جملة الصلاة تنبيها على تمييز ما يتعلق به تعالى بالمتبوعية والمقصودية الذاتية خاتم انبيائه بالكسر والفتح اي الذي ختمهم او ختموا به فلا نبي بعده بل ولا معه قال تعالى وخاتم النبيين ومن وجوه المدح به ان فيه دوام شرعه والعمل به لظهور ثبوت رسالته ايضا وفي ذلك من غاية التعظيم له ما لا يخفى ولا ينافي ذلك نزول عيسى عليه الصلاة والسلام بعده قال السعد لانه اذا نزل كان على دينه مع ان المراد انه اخر من نُبِّئ انتهى والانبياء جمع نبي ولفظه بالهمز من النبأ وهو الاخبار يقال نبأ وانبأ اي اخبر والانسب كونه فعيلا بمعنى المفعول اي المخبر بالفتح عن الله لان هذا انسب بالمشهور من الاقوال في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية ويجوز ان يكون فعيلا بمعنى فاعل ويكفي في وجود مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبي من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله فيما يتعلق بنفسه وما اوحاه اليه في حقه بل من شانه الاخبار بنحو الاداب والاخلاق ارشادا وتعليما للخير وان لم يؤمر بذلك او بتركه من النبوة وهي ما ارتفع من الارض كذا في الصحاح ومنه نبا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل من النبي وهو الطريق والنبي انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايضا واشار بعضهم الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع وقولنا ذكر اولى من قولهم انسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بني ادم انتهى ولقائل ان يقول لا نسلم الاجماع المذكور وقد ذهب

الاشعري

7

الاشعري الى عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في نبوة اربع نسوة مريم واسية وسارة وهاجر وممن حكى من المتاخرين وقوع هذا الاختلاف العز ابن جماعة في شرح بقول العبد وحينئذ فقد يقال التعبير بالانسان الذي هو التعبير المشهور بينهما اولى ليشمل من اختلف في نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكر انسان وفي الانثى انسانة لا تقتصر في محلو وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر كذا قاله شيخنا رحمه الله تعالى وعلى اعاد كلمة على ردا على الشيعة ان جمع الال مع النبي في الصلاة بكلمة على لا يجوز ويجب ترك الفصل بينه وبين اله وينقلون في ذلك حديثا اله هم عند امامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه اقاربه المومنون من بني هاشم وبني المطلب قال شيخ شيخنا فيما كتبه على شرح المنهاج للجلال المحلي وقوله المومنون وبني فيهما تغليب كما لا يخفى انتهى قال شيخنا اي فالمراد بهما ما يشمل المومنات من بنات هاشم والمطلب وهذا اصرح منه بشمول الال للذكور والاناث وقال في حواشي شرح جمع الجوامع ما نصه واعلم ان استدلاله اي الشارح بهذه الاحاديث يقتضي ان اولاد بنات هاشم لا يدخلون في الال لانه لا حق لهم في الخمس وقضية الاحاديث ايضا جواز الصدقة عليهم انتهى فليتامل ما قاله شيخنا رحمه الله تعالى ه وقيل اله امته اي امة الاجابة قال الازهري وهو اقربها للصواب واختاره النووي لكن قيده القاضي حسين وغيره بالاتقيا منهم ويؤيده قوله تعالى ان اولياؤه الا المتقون قيل فيحمل كلام من اطلق عليه وقيل يبقى على اطلاقه بان يراد بالصلاة الرحمة المطلقة وجمع بينهما بعض المشايخ بان له استعمالين خاصا وهو الاول وعاما وهو الثاني فالاول من جهة النسب والثاني من جهة الدين وهو المراد في مثل هذا المقام وقيل غير ذلك والصحيح جوازه

انتهى م

اضافته الي الضمير كما استعمله المصنف تعسر الاولى اضافته الى المظهره
واصله عند سيبويه اهل قلبت الها همزة والهمزة الفا اليقال هلا
قلبت الها ابتدا الفا لان قلبها الفا لم يجي في موضع اخر حتى يقاس عليه
واما قلبها همزة فشايع وقلب الها همزة للتوصل الي قلبها الفا وهي
اخف واستدل لذلك بتصغيره علي اهيل وذلك لان التصغير
يرد الاشيا الي اصولها وفي القاموس ان تصغيره اهيل واويل
فلا دلالة في التصغير على تعيين احدهما كما هو المشهور فتامل
ونظر فيه بعضهم ايضا بانه يجوز ان يكون اهيل تصغير اهل وقد
حكى الكساي انه سمع اعرابيا فصيحا يقول اهل واهيل والدواويل
ويمكن الجواب بان ايمة اللغة نقلوا انه تصغير ال ولعلهم
فهموا ذلك من كلام العرب بقراين وهم ثقات في النقل جدا ه
وطلب تصحيح النقل من هولا الفحول ليس له وجه مقبول عند
ارباب النقول واصحاب العقول اما ترى الفقها او المحدثين
او غيرهما اذا نقل جليلهم او جليل منهم عن امام فلا اعتبار عندهم
لمنع صحة النقل وطلب التصحيح ولو فتح ذلك الباب لم يبق اعتماد
علي ما في الكتب ولا يصح التعويل عليهم ولا ينبغي التعرض لذلك
الا لموجب يعارض والا فلا يفيد فايدة وعند الكساي اوله من
اليوول الي كذا اذا رجع اليه بقرابة ونحوها تحركت الواو وانفتح
ما قبلها فقلبت الفا واستدل بتصغيره علي اويل بدليل ما حكاه
الكساي فان قيل الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر فرع
المكبر وقد توقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر علي اصالته
في المصغر قلت الجواب منع الدور لان توقف الفرعية علي
ما ذكر توقف وجود لا توقف علم وتوقف اصالة الحرف علي ما ذكر
توقف علم لا توقف وجود فلم تتحد جهة التوقف لا يقال اختصاصه
باولي الخطر والشرف يمنع من تصغيره لان المعتبر فيه الشرف

باعتبار

باعتبار المضاف اليه دون ذواتهم ولو سلم فالتحقير باعتبار ما ينافيه
الخطر باعتبار اخر مع ان الخطر والشرف تتفاوت مراتبه بحسب ه
الاضافات وايضا فالتصغير يكون للتعظيم وهو مخصوص بالاضافة الي
المعارف الناطقة دون النكرات ودون الازمنة والامكنة يقال ال
فلان ولا يقال ال رجل ولا ال زمان كذا ولا ال موضع كذا كما يقال اهل
زمان كذا او بلد كذا وعن الاخفش انهم قالوا ال المدينة وال البصرة
ومخصوص ايضا بالاضافة الي من له خطر في الدين او الدنيا من ه
الذكور فلا يقال ال الاسكاف والحايك ولا ال فاطمة بخلاف اهل فانه
اعم من ذلك وانما قيل ال فرعون لتصوره بصورة الاشراف او لان
له شرفا باعتبار الدنيا واصحابه قال الدواني جمع صحب جمع صاحب
او جمع صحب تخفيف صحب بمعنى صاحب وقال في المطول كالزمخشري
انه جمع صاحب واورد عليه ان الجوهري منع جمع فاعل علي افعال ولهذا
قال السعد في حواشي الكشاف الحق عدم ثبوته حتى قيل ان اصحابا
جمع صحب بالسكون اسم جمع او بالكسر مخفف صاحب ولقايل ان يقول
افعالا كما لا يكون جمعا لفاعل كذلك لا يكون جمعا لفعل كما قال في
التوضيح كما شذ اي افعال في فعل المفتوح الفا الصحيح العين الا
انتهى لا يقال لعل المراد انه لا يكون جمعا لفاعل مطلقا قياسا ولا ه
شذوذا لانهم صرحوا بان افعالا مما حفظ في فاعل نحو جاهل واجهال
فان ثبت له دليل علي انه جمع صحب شذوذا فذاك والا امكن ان
يكون جمع صاحب شذوذا فتخصيص الاول تحكم فليتامل لذا قال شيخنا
والمراد بالصاحب هنا الصحابي وهو من اجتمع مومنا بمحمد صلي الله
عليه وسلم وان لم يرو ولم يطل اجتماعه بالمصطفي صلي الله عليه وسلم
هذا هو الصحيح من الخلاف فيه بخلاف التابعي وهو صاحب الصحابي
فانه يشترط فيه الاطالة علي قول نظرا للعرف والفرق ان الاجتماع
بالمصطفي صلي الله عليه وسلم يوثر من النور القلبي اضعاف ما يوثره

الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الاخيار فالاعرابي الجلف بمجرد
ما يجتمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مومنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته
صلى الله عليه وسلم واعترض التعريف بانه يصدق على من مات
مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته
مسلما كعبد الله بن ابي سرح قال الجلال المحلي واجاب بانه كان يسمى
قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف اذ لا يشترط فيه الاحتراز
عن المنافي العارض ولذلك لم يحترزوا في تعريف المومن عن الردة
العارضة لبعض افراده قال ومن زاد من متاخري المحدثين ثبوته
كالعراقي في التعريف ومات مومنا للاحتراز عن من ذكر اراد تعريف
من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة والا لزم ان لا يسمى الشخص صحابيا
حال حياته ولا يقول بذلك احد وان كان ما اراده ليس من شان
التعريف انتهى ويرد على التعريف امور الاول انه يشمل غير المميز
وكذا من اجتمع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو عليه الصلاة
والسلام ومن اجتمع به بحيث لم يشعر واحد منهما بالاخر او لم ير
واحد منهما الاخر ومن اجتمع به وراء ستر رقيق كثوب وعلم به
وخاطبه اولا ومن لقيه مارا مع مروره ايضا الى غير جهته من غير
مكث عند الوصول اليه وعلم به وخاطبه اولا ولو راه من كوة في
جدار بينهما فهل يعد اجتماعا فيه نظر نعم ان خاطبه مع رويته
من الكوة فينبغي انه اجتماع او في حكمه فليراجع ذلك ويخرج من
راه صلى الله عليه وسلم من بعد وكلامهم مصرح بانه صحابي وقد
تردد فيه ابن السبكي في منع الموانع وذكر ما حاصله انه لم لزم
يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع
الروية من بعد فليتامل الثاني انه يشمل من اجتمع به مومنا من
الجن الثالث انه يشمل من اجتمع به قبل النبوة فان قلت لا يشمله قدمه
لخروجه بقوله مومنا وهذا غير مومن قلت هذا ممنوع امّا

اولا

اولا فقوله بمحمد صلى الله عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتمع فقط لا بقوله
مومنا ايضا واما ثانيا فالنصراني المتمسك بدين عيسى الصلاة والسلام عليه ص
المومن بجميع ما في التوراة الذي منه عليه الصلاة والسلام نبي اخر الزمان لعله الانجيل
نلتزم انه مومن بمحمد صلى الله عليه وسلم الرابع انه يشمل الانبياء
والملايكة لكن قال الكمال وغيره المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع
على سبيل خرق العادة فتخرج الانبيا الذين اجتمعوا به ليلة الاسرى
وغيرها والملايكة الذين لقوه تلك الليلة او غيرها انتهى لكن قد يرد
الخضر عليه السلام فان الظاهر انه اجتمع به في الارض واجتماعه به
عادي لانه في الارض على الوجه المعتاد فليراجع شرح التقريب وغيره
للسيوطي وحيث ذكر كل ذلك كذا قال شيخنا رحمه الله تعالى وامضيا به
جميع صحبه وهو المختار وبعد ظرف منقطع عن اي بعد ما تقدم من البسملة الاضافة ص
والحمدلة والصلاة والسلام على من ذكر والمقصود منه تذكير
ابتدا تاليفه بهذه الامور المتبركة ليكون مع التبرك والتيمن
ان الشروع غير ذاهل عنها فيزيد في التيمن والتبرك والفصل
لما سبق انشاآت وما سيا تي اخبار كذا افاد بعضهم وهو
ببعضه مرا قول ونحوه والفا بعد زايدة على توهم اما اشعارا بلزوم
ما بعدها لما قبلها وقد يقال الاصل اما بعد كما هو المشهور فعوضت
الواو عن اما تخفيفا لدلالة الفا عليها وعلى هذا لا مجال لتوهم الجمع
بين الواو واما على ان الجمع بحسب التقدير غير مضر كما صرح به
نجم الايمة الرضي لكن يتبادر من كلامه ان اما انما تحذف فيما اذا
كان الجزا امرا او نهيا فلا يقال زيدا فضربت فلا تغفل وحيث
جعل السابق انشا ففيه عطف الاخبار عليه على ما مر وجوزه
الزمخشري في مثله عطف القصة على القصة بادنى جامع فليتدبر
واذا قدر اما فتقدير مهما او ان ما يكن من شي بعدها فهي
الى اخره فاقيم اما مقام الشرط والجملة عاملة في الظرف وهذا

مما حوّن سيبويه بل الجمهور كما في المغني وذكره السعد في اول شرحيه
على التلخيص وذهب ابن الحاجب والشيخ الرضي الى ان الظرف معمول
الجزا اي مهما يكن من شي فهذه الى اخره بعدها فانا قيم ما في حيز
الجزا مقام الشرط ليفيد مع الاختصار انه ملزوم الحكم كما ان الشرط
ملزوم له واللزوم المنافي الجزا دالة على الشرط وجوز اعمال ما بعدها
فيما قبلها بل تغيير الفا عن صدر الصلة في نحو اما زيد فمنطلق لا فيما
نحن فيه على ما توهم للغرض السابق وعليه مشي السعد في موضع
فمن خلط اخطا واعترض واما هذه مجردة عن معنى التفصيل
لمجرد اللزوم فلم يحتج لذكر اما معها في القاموس واما للتاكيد
كقولك اما زيد فذاهب اذا اردت انه لا محالة ذاهب والمقصود
لزوم تحقق [illegible] حول الفا بعدها فان المعنى لزوم وجوده بعد
وجود شي ما مطلقا او بعدها معلوم ضرورة فكذا الجزا وتقييد
اللزوم بعدها قرينة تامة على ان اللازم بعدها كما لا يخفى
فعلى التقديرين يحصل المقصود الا ان تقييد الجزا اصح ه
فافهم فان قلت مضمون الجزا ثابت حدا ولم يحدث فما المراد
بكونه بعد قلنا انه قيد للاخبار والاعلام فان القيود تتعلق
به كما نص عليه ابن الحاجب فكانه قال فاقول او فاعلم او البعدية
رتبية فافهم وقيل مستعملة لمجرد الانتقال ولم يقصد ه
معناها وهو بعيد وفيما ذكر فوايد عزيزة كذا ذكره استاد
شيخنا رحمهما الله تعالى فان قلت ما معنى عطف القصة على
القصة قلت هو عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض
على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فيشترط فيه التناسب
بين الغرضين دون احاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل
عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر
في مواضع شتى كما قيل نبه عليه السيد في حواشي الكشاف كذا صح

والجامع

والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لما فيه التصنيف فتامل
واعلم ان الاشارة الواقعة في اول التصانيف ان كانت بعد التاليف
فاما الى موجود في الخارج واما الى موجود في الذهن فقط الاقتصار
على الاول على هذا التقدير تقصير او تصور وان كانت قبله فالى
الثاني فقط وفي كل منهما اشكال اما الاول فلان الاشارة الى ما في
الخارج لا تستقيم الا بان يراد النقوش لكن النقوش لا يناسبها الاخبار
الواقعة بعد في قولهم هذا مختصر مسمى بكذا هذه رسالة مسماة
بكذا الا على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه مع انه ليس
الموجود هنا الا الشخص وليس المقصود وصف الشخص وتسميته ولا
وجود للنوع في الخارج واما الثاني فلان الحاصل في الذهن حقيقة
ليس الا المجمل والمجمل ليس هو المشار اليه وانما المشار اليه المفصل
لانه هو المختص في علم كذا مثلا ولا حضور للمفصل والمشار اليه يجب
حضوره واجيب بوجوه اسهلها الحمل على حذف المضاف والتقدير
في الاول نوع هذه النقوش كذا فالاشارة الى ما في الخارج والاخبار
جارية على النوع لكن على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه
قاله شيخنا قلت ومن يجوز كون مسمى الكتب ونحوها هو النقوش
كما هو احد الاحتمالات الاتي الاشارة اليها يسلم عدم مناسبة تلك
الاخبار لها ولا المجازية المذكورة كما لا يخفى وفي الثاني مفصل هذا
المجمل كذا فالمشار اليه المجمل الحاصل في الذهن والاخبار جارية على
المفصل المحذوف اذا تقرر ذلك كله ظهر معنى الاشارة في قول
المصنف فهذه اي الالفاظ المعينة الدالة على تلك المعاني المخصوصة
او النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ او المعاني
المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش او
المركبة من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات اجازها السيد ه
الجرجاني في مسمى الكتب والابواب والفصول ونحوها واختار اولها

فقال فيه وهذا هو الظاهر انتهى واشار بقوله مقدمة الي قلتها
اذ المفهوم عرفا من هذا اللفظ هو القلة ومن فوايد تقليلها التسهيل
علي الطالب وتنشيطه فان قلت ما فايدة الاشارة الي قلتها مع انها
معلومة بالمشاهدة قلت الترغيب في طلبها والتنبيه علي السبب
في قلتها وهو التسهيل والتنشيط والتذكير به والمقدمة بكسر الدال
رواية من قدم اللازم بمعني تقدم علي الاظهر ويجوز من المتعدي
نظرا الي انها استحقاقها الذاتي قدمت نفسها نقلت من الوصفية
الي الاسمية والتا فيها النقل ومعني كون التا للنقل من الوصفية الي
الاسمية ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال بعد ما كان
وصفا كان اسميته فرعا لوصفيته فيجعل التا علامة للفرعية كما جعل
علامة في رجل علامة لكثرة العلم بنا علي ان كثرة الشي فرع تحقق
اصله علي سبيل الاختصار اي كاينة تلك المقدمة علي سبيل وصفة
هي اختصارها اي قلة الفاظها فالاضافة بيانية والايجاز والاختصار
مترادفان لغة كما في الصحاح وكذا اصطلاحا وبعضهم فرق بان الاول
حذف الطول وهو الاطناب والثاني حذف العرض وهو التكرير
مرة بعد اخري والمعني واحد وبعضهم فرق بغير ذلك والاختصار
محمود شرعا قال صلي الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي
الكلام اختصارا وقال الخليل بن احمد يختصر الكلام ليحفظ ويبسط
ليفهم وعلي ما اختاره السيد من ان مسمي الكتب هو الالفاظ المعينة
الدالة علي تلك المعاني المخصوصة فني الظرفية في قوله في الكلام
اشكال لان الشي لا يكون ظرفا لنفسه وكذا يا تي علي غير مختار السيد
لكن لا من هذا الوجه وجوابه من اوجه احدها في بيان الكلام
علي البسملة والحمدلة ولما كان البيان اعم من الالفاظ المخصوصة
لحصوله بها وبغيرها فكانه ظرف لها اذ العام بالنسبة للخاص كالظرف
بالنسبة للمظروف ثانيها ان الالفاظ المخصوصة المعينة الصادرة

حسن

من المصنف مظروفة في مطلق الالفاظ التي يكون بها بيان البسملة
والحمدلة وبيان احكامهما والمراد بكونها في كذا عرفا ان المقصود
بالذات منها علي ما حقق في محله فلا ينافي اشتمالها علي الخطبة او المراد
في كذا او ما يناسبه هذا او يحتمل انه اراد بالكلام النفسي وهو المعني
القايم بالنفس المعبر عنه بالمصدقات اللساني اذ يطلق علي ما يراد ايضا
لفظ الكلام حتي قال الاشعري مرة انه حقيقة فيه مجاز في اللساني وكذا
في جمع الجوامع واخري انه مشترك بينهما ونقله الامام الرازي عن المحققين
وقال المعتزلة انه حقيقة في اللساني في البسملة مصدر بسمل اذا
قال بسم الله والمراد هنا بسم الله الرحمن الرحيم والحمدلة مصدر حمدل
اذا قال الحمد لله نحو حوقل وهيلل اي قال لا حول ولا قوة الا بالله ولا اله الا الله
قال العلامة السمين وهذا شبيه بباب النحت في النسب بمعني انهم
ياخذون اسمين فينحتون منهما لفظا واحدا وينسبون اليه كقولهم
حضرمي وعبقسي وعبشمي نسبة الي حضرموت وعبد قيس وعبد شمس
قال فهو غير مقيس فلا جرم ان بعضهم قال في نحو بسمل وهيلل
انها لغة مولدة والمطرزي وثعلب وغيرهما نقلوها ولم يقولوا انها
مولدة انتهي وقال الجوهري في الصحاح في فصل البا من باب اللام
قال ابن السكيت بسمل الرجل اذا قال بسم الله يقال قد اكثرت من البسملة
اي من قول بسم الله ثم قال في فصل الها من الباب هلل الرجل اذا قال
لا اله الا الله يقال قد اكثرت من الهيللة اي من قول لا اله الا الله انتهي
وهذا موافق لما قاله ثعلب ومن معه واعلم انه لا يشترط في المشتق
من اقسام الجمل ان يستوفي حروفها الا تري الي قولهم بسمل وحوقل
وفي الحمد فان قلت الكلام علي الحمدلة مشتمل علي الكلام علي الحمد
فلم صرح المصنف به قلت لبيان انه المقصود بالذات من الكلام علي
الحمدلة وليربط به ما بعده ولبيان ان المراد من الكلام علي الحمدلة
الكلام علي الحمد لغة وعرفا مع بيان النسبة بينه وبين غيره له

فان قلت لو قال في الكلام على البسملة وعلى الحمد لكفى مع الاختصار قلت
لكن يفوته فوايد الاجمال ثم التفصيل والمدح والشكر كل من المدح
والشكر مخصوص لكن المدح معطوف على الحمد قولا واحدا والشكر اما معطوفا
عليه ايضا او على المدح على القولين المشهورين ذكرهما الشيخ ابو حيان
وغيره لغة اي في لغة العرب كما هو المتبادر من اطلاق اللغة وقد
يوجه على المتبادر بان لغة العرب هي المقصودة لهم ببيان احكامها لان
الشرع يرد بها واللغة مطلقا اللفظ الموضوع قال في القاموس واللغة
الفاظ يعبر بها كل قوم عن مقصودهم انتهى واما لغة العرب فهو اللفظ
الذي وضعه واضع لغة العرب والعرب قيل انه اسم جنس للصنف
المعروف من اولاد اسمعيل وقحطان وقال الشيخ ابن كثير الصحيح
المشهور ان العرب كانوا قبل اسمعيل ويقال لهم العرب العاربة وهم
قبايل منهم عاد وثمود وقحطان وجرهم وغيرهم واما العرب المستعربة
فهم ولد اسماعيل وهو اخذ العربية من جرهم انتهى قال استاد
شيخنا واقول لعلهم خصوا الاسم بقسم منه قالوا العرب من ولد
اسماعيل ارادوا به القسم الثاني من مطلق العرب فلا منافاة بين الكلامين
فافهم وعبارة بعض مشايخ شيخنا والعرب خلاف العجم سكنوا البوادي
او القرى والاعراب سكان البوادي تكلموا بالعربية اولا فبينهما عموم
وخصوص من وجه فليس الثاني جمعا للاول انتهى قال شيخنا رحمه
الله تعالى قوله خلاف العجم ان اريد بالعجم عجم النسب فقط توقف العموم
من وجه على ان يراد بسكان البوادي من يشمل عجم النسب وان اريد
عجم اللسان او اعم من عجمي النسب واللسان لم يتوقف على ذلك فتامله
وما ذكره من ان بينهما عموما وخصوصا من وجه في حاشية المطول
للقنري خلافه فانه قال الاعجمي منسوب الى الاعجم وهو الذي لا يفصح
وان كان من العرب والمراد بالعربي خلافه وفي شرح الكشاف للقطب
ان العرب سكان المدن والقرى والاعراب سكان البادية والموافق

المله

فحيث

لكتب

كتب اللغة ان العرب هو هؤلاء الصنف المقابل للعجم والاعراب منهم سكان
البادية خاصة والنسبة اليه اعرابي لانه لا واحد له انتهى فقوله والاعراب
منهم فيه بان النسبة بينهما العموم المطلق وقوله لانه لا واحد له يفيد انه
اسم جمع لا جمع وفي واضع لغة العرب خلاف والاصح منه انه الله تعالى
وعرفا اي في عرف محققي العلوم العقلية كذا قاله بعض مشايخ شيخنا وشيخ
شيخنا رحمه الله تعالى لانه يبعد ان حملة الشرع يبينون هذا المعنى
ويبحثون عن شروطه وعن ما يتعلق به وهو عرف لغيرهم ونصب
لغة وعرفا بنزع الخافض والاصل وعلى الحمد والشكر في اللغة والعرف
ويشهد لهذا انهم قد يصرحون بذلك بان يقولوا في اللغة والعرف وفيه
نظر من اوجه احدها ان اسقاط الخافض من هذا ونحوه ليس بقياسي
واستعمال مثل هذا التركيب مستمر في كلام العلماء والثاني انهم قد التزموا
في مثل هذه الالفاظ التنكير ولو كانت على اسقاط الخافض لبقيت على
تعريفها الذي كان عند وجود الخافض كما بقي التعريف في قوله
تمرون الديار ولم تعوجوا واصله تمرون على الديار او بالديار
والثالث انه ليس في الكلام ما يتعلق به هذا الخافض والرابع ان سقوط
الخافض لا يقتضي النصب من حيث هو سقوط خافض بل من حيث ان
العامل الذي كان الجار متعلقا به لما زال من اللفظ ظهر اثره لزوال
ما كان يعارضه فاذا لم يكن في الكلام ما يقتضي النصب من فعل او شبهه
لم يجز النصب او على التمييز وحينئذ فلا يشكل التزام تنكيره ولكنه
ممتنع من جهة ان التمييز اما تفسير لمفرد كرطل زيتا او تفسير للنسبة
كطاب زيد نفسا وهنا لم يتقدم نسبة ولا اسم مبهم وضعا فان قيل
اليس كل من الحمد والشكر والمدح يحتمل اللغوي والعرفي فالجواب
ما قال ابن هشام الانصاري ان الالفاظ المشتركة لا يجيء التمييز باعتبارها
لا تقول رايت عينا ذهبا على التمييز وسر ذلك ان المشترك موضوع
للدلالة على ذات المسمى باعتبار حقيقته وانما يجيء الالباس لعدم القرينة

تصريح

او الجمل بها واسما العدد ونحوها مما يميز لم يوضع للذات باعتبار حقيقتها
التي تحصل بالتمييز فانه لا يفهم من عشرين العشرات من اي معدود
كان فهو موضوع على الابهام فافتقر الى التمييز والمشترك انما وضع
لمعين والاشتراك انما حصل عند السامع مع بيان النسبة بينهما
اي حال كون الكلام على ما ذكر مصحوبا ببيان النسبة بين كل واحد منها
وكل واحد من التعمية ولو حذف بيان لكان الكلام اخصر واظهر فان قيل
فما وجه اثباتها فالجواب ان النسبة المذكورة حصلت في الخارج من
المصنف وغيره حصولا مستقرا في النفس بالتصديق فيه ثم قصد
بيانه بالكتابة والتلفظ فبيان اما مصدر من بان اي ظهر فاضافته
للنسبة اضافة الى الفاعل واما اسم مصدر من بين اي اظهر فاضافته
لها اضافة للمفعول ومع ذكر اي مصحوبا بذكر فوايد اي الفاظ مرتبة
ترتيبا خاصا باعتبار دلالتها على معان مخصوصة على المختار جمع فايدة
وهي لغة ما استفدت من علم او مال مشتقة من الفيد بمعنى استحداث
المال اذ المخبر وقيل اسم فاعل من فادته اذا اصبت فواده واصطلاحا
ما يترتب على الفعل من المصلحة من حيث هو كذلك سواء كان ما لاجله الاقدام
على الفعل او لم يكن ما لاجله الاقدام على الفعل واعلم ان ما يترتب على الشيء
يسمى غاية من حيث انه طرفه ونهايته وفايدة من حيث انه مترتب
عليه فيختلفان اعتبارا ويعمان الاختياري وغيره والغرض ما لاجله
اقدام الفاعل على الفعل ويسمى علة غائية وقد يخالف الغرض الفايدة
كما اذا اخطا في اعتقادها كذا ذكره المحقق التفتازاني في حواشي
الاصول واما حمل الفوايد على ما تقدم من الالفاظ فحقيقة لغة وعرفا فالالفاظ
الالفاظ في نفسها فايدة اما باعتبار اللغة فظاهر واما باعتبار العرف
فلانها مصلحة تترتب على تصحيح حروفها واخراجها ~~ويكون مجازا في الاسناد~~
~~باعتبار ان لتلك الالفاظ مدخلا في حصول الفايدة~~ ولا يخفى عليك
ان حمل الفوايد على الالفاظ هو المناسب لكلام المصنف لان المذكور

حقيقة

حقيقة هو اللفظ يوجب تاويل قول المصنف الاتي واما الفوايد فهي ان
الى اخره بحذف مضاف اي الفاظ ان الى اخره او عبارات ان الى اخره فتدبر
او يحمل الحمل الاتي بطريق الاسناد المجازي للعلاقة الشديدة بين
اللفظ والمعنى مهمة اي يهتم بها الطالب لشدة حاجته اليها وعموم
انتفاعه بها والافراد والتانيث في مهمة مع كونه وصفا الجمع سائغ ه
واعلم ان الافصح في جمع الكثرة مما لا يعقل الافراد نحو الجذوع انكسرت
ومنكسرة وفي جمع القلة مما لا يعقل وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة
نحو الاجذاع انكسرن ومنكسرات والهندات انطلقن ومنطلقات / اما
قال الرضي هي موضوعة لمعنيين احدهما التفصيل مجمل نحو قولك هولا
فضلا اما زيد ففقيه واما عمرو فمتكلم واما بشر فكذا الى اخرها يقصد
الثاني الاستلزام شي لشي اي ان ما بعدها شي يلزمه حكم من الاحكام
ومن ثم قيل ان فيه معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا استلزام شي
لشي اي استلزام الشرط للجزا والمعنى الثاني اي الاستلزام لازم لها
في جميع مواقعها بخلاف المعنى الاول فانه قد يتجرد عنها وقد التزم
بعضهم هذا المعنى ايضا فيها في جميع مواقعها فالتزم ذكر المتعدد
بعدها وحمل قوله تعالى والراسخون في العلم بعد قوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ على معنى واما الراسخون وهذا وان كان
محتملا في هذا المقام الا ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقايم
يدفع دعوى التزام التفصيل فيها واما بيان معنى الشرط فبان تقول
هي حرف بمعنى ان وجب حذف شرطها لكثرة استعمالها في الكلام
ولكونها في الاصل موضوعة للتفصيل وهو مقتض تكررها فيودي
الى الاستثقال لهذا ايضا وايضا الغرض معنوي وهو انهم اذا
ارادوا ان يقيموا ما هو الملزوم حقيقة في قصد المتكلم مقام
الشرط الذي يكون هو الملزوم في جميع الكلام وتفسير ذلك ان
اصل اما زيد فقايم اما يكن من شي فزيد قايم يعني ان يقع شي في

في بيان

الدنيا يقع قيام زيد فهذا اجزم بوقوع قيامه وقطع به لانه جعل وقوع قيامه وحصوله لازما لوقوع شي في الدنيا ومادامت الدنيا باقية فلا بد من حصول شي فيها ثم لما كان الغرض الكلي من هذه الملازمة المذكورة بين الشرط والجزا على ما تبين ذلك لزوم القيام لزيد حذف الملزوم الذي هو الشرط اي يكن من شي واقيم ملزوم القيام وهو زيد مقام ذلك الملزوم وبقي الفا بين المبتدا والخبر لان فا السببية ما بعدها لازم لما قبلها لحصل غرضك الكلي وهو لزوم القيام لزيد انتهى وذكر ابن هشام في المغني معنى اخر لها وهو التوكيد قال وقل من يذكره ولم ار من احكم شرحه غير الزمخشري فانه قال فايدة اما في الكلام ان تعطيه فضل توكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب وانه بصدد الذهاب وانت منه عزيمة قلت اما زيد فذاهب ولذلك قال سيبويه في تفسيره مهما يكن من شي فزيد ذاهب وهذا التفسير مدل بفايدتين بيان كونه تاكيدا وانه في معنى الشرط انتهى قالبا بالمد قال الرضي اذا اردت اعراب اسما حروف المعجم الكاينة على حرفين نحو با تا ثا وان لم يكن المعرب منها على حرف الالف وقلبتها همزة للساكنين فتقول هذه باء وتاء ودليل تنكيرها وصفها بالنكرات نحو هذه باء حسنة ودخول اللام عليها كالبا والتا واما زاي فهو على ثلاثة احرف اخرها الياء كالواو ا عربته ولم تعربه وفيه لغة اخرى زي نحو كي فاذا ركبتها واعربتها قلت رايت زيا نحو كيا ولا يجوز الحكاية في اسما حروف المعجم مع التركيب مع عاملها فلا تقول كتبت با حسنة كما جاز في نحو من او ما وليت اذا جعلت اعلاما الفاظ لانها موضوعة لتستعمل في الكلام المركب مع البنا فجاز ذلك حكاية تلك الحال في التركيب بخلاف اسما حروف المعجم فانها لم توضع الا لتستعمل مفردات لتعليم الصبيان ومن يجري مجراهم موقوفا عليها فاذا استعملت مركبة مع عاملها

البسملة

فقد

من حال من الباء ومتعلق بالنسبة

فقد خرجت عن حالها الموضوعة لها والدليل على ان المد في نحو قولك هذه با من زيد ولم يكن في اصل الوضع قولك في الافراد با تا ثا بلا مد انتهى وحاصله ان ما كان من اسما حروف الهجا موضوعا على حرفين نحو با تا ثا اذا ركب مع عامله يمد وما لم يركب مع عامله لا يمد فاحفظ ذلك ولا تغفل وقوله فيها اي البسملة كاينة للاستعانة اي لبيان انما بعدها معين للفاعل في صدور الفعل واله له نحو كتبت بالقلم وبا الاستعانة هي الداخلة على الة الفعل نحو كتبت بالقلم وفي جواز هذا الاطلاق في كلام الله سبحانه وتعالى نظر وقد ادرج ابن ملك في التسهيل با الاستعانة في با السببية وقال في شرحه السببية هي الداخلة على ما لو لا استغنا به عن فاعل معداها مجازا نحو فاخرج به من الثمرات فلو قصد الاخراج الى الها لحسن ولكنه مجاز قال ومنه كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والنحويون يعبرون عن هذه البا بالاستعانة واثرت على ذلك التعبير بالسببية من اجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى فان استعمال السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز وما ذكر من ان البا للاستعانة هو الوجه المرجوح من الوجهين اللذين ذكرهما صاحب الكشاف واورد عليه ان الالية تقتضي التبعية والابتذال فتنافي التعظيم والاجلال ودفع بان الفعل لما كان لا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى نزل اسمه تعالى منزلة الالة التي يتوقف وجود الفعل عليها وينعدم بانعدامها وحاصله انها تشتمل على جعل الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محسنات الكلام وايضاح ذلك ان في الالة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل او كماله عليها وقد لوحظ هاهنا الثانية دون الاولى او المصاحبة والملابسة اي لبيان ان ما بعدها مع مدلول العامل مصاحب له والمراد بقرينة المقام ما كان على وجه التبرك والمعنى متبركا

اسنادم

باسم مبني هذا اللفظ قال استاد شيخنا التبرك مستفاد من المقام بمعني
ان الملابسة التي هو معني البا محمولة علي التبركية كما يحمل العام علي الخاص
فلا يتوجه ان التبرك لم يعد من معاني البا وقد يوجه بان البا موضوعة
لجزئيات الملابسة ومنها التبركية فحملت في بعض علي معانيها بقرينة
المقام واقول فيه بحث لجواز ان يكون التبرك من لوازم الجزئيات وعوارضها
والبا موضوعة لملابسة شي لشي واخر لا خرمع قطع النظر عن كونها
تبركية اولا فلا يكون التبرك بخصوصه موضوعا له والموجه لا يكفيه
مجرد الجواز فتدبر فان قلت لا تلبس عند ابتدا التاليف باسم الله بل
بالبسملة ولا عند التاليف ايضا ان اراد به المقصود وكذا الملابسة
عند الاكل والشرب ونحوهما فلا تصح بالملابسة لاقتضايها الاجتماع
قلت قال استاذ شيخنا الملابسة او الابتدا عرفية يكتفي فيها بعدم
الفصل الكثير وتحمل مقدمة المبدا او للاول دفع اخر لم يتحقق
واعترض بان البسملة علي تقديري ابتدا او افعل اخبار عن الفعل
ولا يلزم منها الا تلبس الاخبار لامن تاخير العامل الا كون اسم الله في
مبدايه لا ما هو المطلوب من ملابسة الفعل ووقوع الاسم في مبدايه
والجواب ان مجرد الاخبار وان لم يفد المطلوب الا انها في اول الفعل
تستلزم ملابسة الفعل والاسم انما يكون في المبتدا اذا اخر العامل لا اذا
قدم وهو كاف في المطلوب فتدبر ولا ينافي مبداية الاسم تقدم
البا ولفظ الاسم كما ذكره سيد المحققين اذ المطلوب المبداية علي
وجه يدل عليها وعلي الاختصاص ردا للشرك والبا وسيلة الي ذلك
فهي من تتمة المبداية علي الوجه المطلوب وهو كما يكون بذكر مخصوص
كذلك يكون بذكر ما يدل علي اسمه مطلقا باضافة الاسم الي الله تعالي
ويستفاد منه التبرك بجميع اسمايه بمعونة المقام والظاهر ان
البسملة اخبار بالفعل في زمن الملابسة وفيه انه حينيذ مما تحقق
مضمونه بسببه اذ لا تلبس بغير هذه العبارة ومن شان الخبر ان يكون

تحقق

تحققه بغير اللفظ الا ان يجوز ذلك كما في انكلم الحالي بقصد الاخبار وللنظر
فيه مجال والاقرب ان يجعل لانشا التيمن والتبرك بحيث يرد المشرك
ويفيد الحصر الا ان الشايع انشا مضمون الفعل لا متعلقاته فعلي الوجهين
فيه مخالفة للظاهر فليتامل ولك ان تجعل البا للتعدية علي تقدير ابدا
اي اجعل اسم الله بداية مولفي فهو لا نشا الجعل فلا يلزم شي مما مر الا انه
خلاف المشهور ولا يجري حقيقة الا في نحو التاليف مما يمكن ان تكون له
بداية حقيقة وان امكن اجراوه في ساير المواضع بالمسامحة في جعل
بداية وقد تقدم ذلك وهذا القول مختار صاحب الكشاف ورجحه
السيد بوجوه الاول ان باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة وللاول
منع الاكثرية فهيهات اثباتها الثاني ان التبرك باسمه تعالي تادب
وتعظيم له بخلاف جعله الة مبتذلة غير مقصودة بذاتها وللاول
ان يقول ان في الالة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس
الفعل او كماله عليها وقد لوحظ هاهنا الثانية دون الاولي كما
تقدم الثالث ان ابتدا المشركين باسما الهتهم كان علي وجه التبرك
به فينبغي ان يلاحظ ذلك في الرد عليهم وللاول المنع ايضا بتجويز
كون مرادهم الاستعانة الرابع ان باء المصاحبة ادل علي ملابسة
جميع اجزا الفعل باسم الله تعالي من باء الاستعانة وللاول منع ان
يقول ان باء الاستعانة تدل علي الاستعانة باسمه تعالي في جميع
اجزا الفعل اذ ليس تقديرا اولف كتقديرا ابتدي ففيها الدلالة
علي تلك الملابسة مع زيادة لا تقتا ومها الاولية الخامس ان التبرك
باسمه تعالي معني مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدي في اموره
والتاويل المذكور في كونه الة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق
وللاول ان يقول ان العبرة بالخواص واما العوام فكالهوام
فالدقة من اسباب الترجيح لا الرد ويرد بانه ليس العبرة بالخواص
في امر مطلوب من كل احد حتي الحايك والاسكاف السادس ان كون

ثم رايت استاذ شيخنا تعقبه بقوله هذا الكلام ساقط جدا صريح في الذهول عن مقصود السيد وذلك لان مراده كما ينادي عليه
كلامه قد سمعت ان العوام والعلما يبتدون في امورهم بالبسملة بل ماموررون بذلك من الشارع فلو لم يكن معناه
امرا ظاهرا مكشوفا يعرفه العوام لزم ان يكونوا متلفظين بل مامورون بالرجعي فوا معناه وذلك بعيد جدا بل فاسد
جدا وعلي هذا يظهر انه كلامه في واد وذلك في واد وشتان ما بين المريد والمراد

اسمه تعالى آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه بتبركه فقد رجع
بالاخرة الى التبرك وليس في اعتبار الالية زيادة ثم مدخل في الفعل
ويشتمل على جعل الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله
بعد من المحسنات متعلقة اولا كما ان مجرورها متعلق ثانيا فالتعلق
الاول تعلق الافضا وذلك لان الجار اداة لافضا معنى الفعل والمجرور
معمول له بواسطة الجار فكل منهما متعلق به كما ان التعلق الثاني
كتعلق المعلول بالعلة فلذا افرد ذكر الجار عن ذكر المجرور وههنا ويجوز
ان يكون تقدير الكلام مع المجرور ويناسبه قوله محل الجار والمجرور
والمتعارف ان المعمول متعلق بكسر اللام وان العامل متعلق بفتح اللام
والسر في ذلك ان التعلق هو التشبث والمتشبث بالكسر هو المعمول
المنضعف وبالفتح هو العامل القوي ويصح الفتح في المعمول والكسر
في العامل محذوف اسم او فعل وانما حذف المتعلق لكثرة الاستعمال ومهم
المعنى لئلا يقع في الكلام المبتدا به غير اسم الله وما لابد منه في اظهار
المبتدئية كما سياتي مقدرا كانه كل منهما او موخرا وذلك كقولك ابدا
او ابتدي عطف على ابتداي ومدخول الكاف جزئي لما قبلها يقصد
بذكره توضيحه وهو هنا قولك فلا يصح ان يراد به حقيقته وهي التلفظ
اذ ليست من جزئيات ما يتعلق به الجار والمجرور هنا فوجب حمله
على المقول وابتداي او ابتدي عطف بيان لقوله معناه السبيد به
وبتقديره اي المحذوف فعلا محل الجار والمجرور نصب فان قلت
كيف ساغ الاخبار عن المحل بقوله نصب قلت لانه على حذف مضاف اما
من المبتدا اي اعراب محله نصب واما من الخبر اي محل الجار والمجرور
محل نصب او ذو نصب ويمكن ان يحمل الكلام على المبالغة وتنزيل الاعراب
للزومه للمحل منزلة المحل وهذا امر سهل وان استصعبه بعض من
يدعي الفضل من ضعفة الطلبة والتحقيق كما قاله الرضي ان الذي
في محل نصب هو المجرور وحده واما على تقديره اسما فان جعل ه

من متعلقات المبتدا اي ابتدائي بسم الله حاصل فرد عليه انه يلزم
حذف المصدر وابقا معموله وتحاشى بما ياتي وعلى هذا فهو في محل
نصب وان جعل من متعلقات الخبر اي ابتداي كاين لبسم الله لم يرد
ما تقدم لان المصدر الواقع مبتدا فيه جهتان جهة مصدرية
وبها يرفع الفاعل وينصب المفعول والظرف والجار والمجرور وجهة
ابتدائية وبها يعمل في الخبر ونائبه وهو من هذه يعمل محذوفا
كما يعمل مذكورا وعلى هذا فمحل الجار والمجرور رفع على المشهور من
انه الخبر على ما سياتي ونصب على القول بانه معمول للخبر بالمتعلق
المحذوف وكذا رفع ايضا لنيابته عن الخبر اذا علمت ذلك كله ظهر
لك ما في قول المصنف وبتقديره اسما محلهما رفع على المشهور من
انه الخبر او نصب على القول بانه معمول للخبر من الخلل
وفيه ما تقدم سوالا وجوابا وقضية مقابلته بقوله او نصب الى اخره
انه على المشهور ليس في محل نصب قال شيخنا ويوافقه قول السيوطي
وذهب الفارسي وابن جني الى ان الظرف هو الخبر حقيقة وان العامل
صار نسيا منسيا انتهى واقول الذي يظهر انه في محل نصب ايضا
بدليل ان الظرف الذي هو عديل الجار والمجرور منصوب لفظا
ولم يقل احد انه غير منصوب وانما ذهب الكوفيون وابن طاهر
وابن خروف الى انه لا تقدير ثم اختلفوا فقال ابن طاهر وابن خروف
الناصب لهما المبتدا وزعما انه يرفع الخبر اذا كان عينه نحو زيد
اخوك وينصبه اذا كان غيره نحو زيد عندك وقال الكوفيون
الناصب لهما معنوي وهو كونهما مخالفين للمبتدا قال في المغني
ولا معول على هذين القولين انتهى والذي صححه ابن هشام ان الخبر
متعلق الجار والمجرور والظرف وقال جماعة الصحيح انه معمول
المحذوف وقال اخرون الصحيح انه مجموعهما لان المقصود الاخبار
بوجود الشي في الظرف الا انهم حذفوا بعضه لزوما وسموا الباقي

باسم الخبر مجازا وقد يقال الخلف لفظي لان القايل بانه المحذوف نظرا لا
العامل الذي هو الاصل وهو مقيد بقيد لا بد من اعتباره والقايل
بانه المذكور نظر الى الظاهر الملفوظ به وهو معمول للعامل لا بد من
اعتباره والقايل بانه مجموعهما نظر الى المقصود كذا قاله المصنف قال
وكان شيخنا ابن الهمام يختاره تبعا للرضي ولا يرد مع عدم النظر والتامل
عليها اي المشهور ومقابله لزوم حذف المصدر الذي هو ابتداء
المقدر وابقا معموله مما شرع على المشهور ومن انه الخبر وكذا على
مقابله ايضا لما تقدم من انه على مقابل المشهور محله رفع لنيابته
عن الخبر او بواسطة على القول بانه معمول الخبر وليس في محل رفع
ايضا كما هو ظاهر كلام المصنف ولا يخفى على ذي مسكة ان معمول
المعمول لا يلزم ان يكون معمولا للاتي الى قولك ضربت غلام زيد
فان زيدا فيه معمول لغلام الذي هو معمول لضرب وليس زيد
معمول لضرب لان الظرف والجار والمجرور علة لما تضمنه معنى
لا يرد كانه قال انتفى الورود لاجل ان الظرف والجار والمجرور الى
اخره وهو متعلق بحرف النفي على ما فهم من امالي ابن الحاجب
واما على المشهور من منع تعلق الجار والمجرور باحرف المعاني
فينبغي ان يقدر التعلق بفعل مثبت دل عليه النفي فيصح التعليل
اي انتفى ذلك لاجل ان الظرف والجار والمجرور يتوسع فيهما
وقوله ما لم يتوسع في غيرهما اما ان يكون قايما مقام فاعل يتوسع
بتضمينه معنى الفعل المتعدي اي يعتبر فيهما ما لم يعتبر في غيرهما
وذلك ان للظرف شانا ليس لغيره لاحتياجه اليه من حيث وقوعه
فيه زمانا او مكانا ولتنزله من الشي منزلة نفسه لوقوعه فيه وعدم
انفكاكه عنه واكثر المجرورات ظروف زمانية او مكانية
وتقديره كما قال الامام الرازي اي بنا على قول الامام الرازي
فالكاف بمعنى على كما هو قول الاخفش والكوفيين وما مصدرية

ويجوز

ويجوز حمل الكاف على التشبيه وما على الموصولية مع حذف العايد والتغاير
بين المشبه والمشبه به قد يكفي فيه الاعتبار والمغايرة باعتبار ان اللفظ
القايم بمتكلم غير القايم باخر وان اتحد نوع الحروف . موخرا وفعلا اولى
اما الاول فلانه يفيد التعظيم والاهتمام والاختصاص كما في اياك نعبد
واياك نستعين فان معناه كما قال ايمة التفسير نخصك بالعبادة والاستعانة
مع ان الذوق ايضا يقتضي ذلك قال المولى سعد الدين التفتازاني
وبهذا اسقط ما ذكره ابن الحاجب من ان التقديم في نحو الله احمد
واياك نعبد للاهتمام ولا دليل على كونه للحصر لان الذوق وقول
ايمة التفسير دليلا عليه والاهتمام ايضا حاصل لانه لا ينافي الاختصاص
انتهى وكون تقديم اياك للاختصاص لا ينافي ما يقال من ان تقديم
المفعول لرعاية الفاصلة النونية في قوله رب العالمين مالك
يوم الدين على ان الظرف في بحثنا مقدم ايضا على الفعل المقدر بدل ؟
لافادة الاختصاص فالاستدلال بوقوع متقدم في احد النظيرين
على تقديره في الاخر وان افترقا في ان [illegible] في المستشهد به المعمول
غير محقق قطعا وفي المستشهد عليه محقق فان هذا الافتراق
لا يقدح فيما هو الغرض وافادة التقديم الاختصاص بالنحوي وحكم
الذوق ومعنى الاختصاص هنا جعل الفعل المبدو بالبسملة كالتاليف
مقصورا على التبرك باسمه تعالى لا يتجاوز الى غيره من الاسما وهو
قصر افراد فان المشركين كانوا يبتدئون في افعالهم باسما الهتهم
فيقولون باسم اللات باسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد
الاهتمام الناشي من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم
يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى بل كانوا يتبركون به فوجب
على الموحد ان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام لئلا يتوهم تجويز
الابتدا باسمايها فيكون قصر افراد لا كما في قوله تعالى اياك نعبد
لانه قصر حقيقي لا يجري فيه القلب والافراد والتعيين كما تقرر في

موضعه وايضا خصوص المخاطب مانع من ذلك فتدبر قال القاضي
البيضاوي والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة
وحاضري صلاة الجماعة او له ولسائر الموحدين ادرج عبادته في
تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها
ويجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام
به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ما هو مقدم في الوجود
والتنبيه على ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات
ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث
انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف
انما يحق وصوله اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب
عما عداه حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها الا من حيث
انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ما حكى الله تعالى
عن حبيبه حين قال لا تحزن ان الله معنا على ما حكاه عن كليمه
حيث قال ان معي ربي سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على
انه المستعان به لا غير وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق
رؤوس الآي ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى
الى الاجابة واقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه اوهم
ذلك تبجحا واعتدادا منه بما يصدر عنه فعقبه واياك نستعين بقوله
ليدل على ان العبادة ايضا مما لا يتم ولا يستتب له الا بمعونة منه
وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك انتهى
فان قلت تعين الاستعانة بامور واسباب عادية فما وجه
الحصر في قوله تعالى واياك نستعين قلت اجيب بانه اراد
الاستعانة في التوفيق ودفع الموانع قال القاضي البيضاوي
والاستعانة طلب المعونة وهي اما ضرورية كالاقتدار وغير

ضرورية

ضرورية وهي تحصيل ما يتيسر به الفعل كالراحلة للقادر على المشي او تقرب
الفاعل اليه وتحثه عليه فتدبر او نفي الطلب عن الغير وان اعان به
او ادعى ان الطلب من الغير راجع اليه لعدم ملاحظة الواسطة
بل ملاحظة العدم او اراد الحصر الاضافي وقد اشكل على كثير الجمع
بين الحصر في قوله تعالى واياك نستعين وبين ما في البسملة على احتمال
كون الباء للاستعانة قال استاذ شيخنا واقول الوجه الوجيه
المستغني عن التوجيه ان الثابت في البسملة استعانة توسل وتشفع
عند الله تعالى به فماله الطلب من الله بوسيلة اسمائه وحرمتها
ويقرب منه التشفع بانبيائه وذلك محمود في الشرع مأمور
به والمنفية المنهية طلب التحصيل او التقريب او التيسير من
المستعان به مما لا يقدر عليه غيره تعالى حقيقة فلا مجال لتوهم
التنافي وفي كلام سيد المحققين اشارة اليه فخذه ودع غيره والله
الملهم للصواب ولانه تعالى مقدم ذاتا لتقدمه على جميع الممكنات
لانه قد يسمى اي موجود لا ابتداء لوجوده وتوقف بعضهم
في اطلاق القديم عليه تعالى لعدم وروده ورد بانه ورد في
سنن ابن ماجه من حديث ابي هريرة والعمدة في جواز الاطلاق
عليه سبحانه وتعالى انما هو السمع فان الاصح ان اسماءه تعالى توقيفية
بمعنى انه لا يجوز اطلاق شيء من الالفاظ مشتقة كانت او لا وان ورد
فعلها ومصدرها عليه سبحانه وتعالى الا ان ورد على وجه المقابلة
بذلك الاطلاق كتاب او سنة ولو آحادا او مثلهما الاجماع فيقتصر على
ما ورد فان ورد مقيدا باضافة او نحوها لم يجز ذكره الا مع قيده
الذي ورد به او مقيدا تارة وغير مقيد اخرى جاز الامران وان
ورد معرفا بال جاز ذكره منكرا وبالعكس كما هو ظاهر لاتحاد
الصيغة والمعنى وفي المقاصد محل النزاع ما اتصف الباري سبحانه
وتعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يراد فيه وكان مشعرا

بالجلال من غير وهم اخلال انتهى قال شيخنا وقضيته ان الاذن في احد
المترادفين اذن في الاخر ولا يخلو اطلاقه عن شي والوجه ان محله اذا قطع
بترادفهما وكان الاخر مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال فليتامل انتهى
قال في المواقف ليس الكلام في معنى كون وجوده من جملته اسما الاعلام
الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسما الماخوذة من الصفات والافعال
فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل النقل على اتصافه بها جاز
الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولم يرد وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى
ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما
لما لا يليق بكبريايه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان
العقل علم مانع عن الاقدام عما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة
سرعة ادراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا
لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك
من الاسما التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه من التوقيف وهو المختار
للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفا في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد
الى اذن الشرع انتهى وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم
اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجرا الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف
التسمية فانها تصرف في المسمي ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري
مجراهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه قال

الجلال

الجلال الدواني ويشكل عليه بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في ساير اللغات
مع شيوعها من غير نكير العلما الا ان يقال لفظ خداي معناه خود اينده
اي الموجود بذاته وحينيذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره
الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمايه بحسب
ساير اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما
فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية او واجب الوجود لذاته
ومعنى كون وجوده من ذاته انه ليس بايجاد موجد بل هو لازم للذات
لزوما لا يقبل الانفكاك ... لان اسم السابق سابق ولانه ادخل
في التعظيم لظهور ان تقديم الاسم تعظيم للمسمي وقد اعترض اولوية
تاخير الفعل بقوله تعالى اقرا باسم ربك حيث صرح بتقديم الفعل في
مقام الامر بجعل الفعل مقرونا باسمه تعالى لو كان التقديم مفيدا
للاختصاص والاهتمام لوجب ان يوخر الفعل ويقدم باسم ربك لان
كلام الله تعالى احق برعاية ما يجب رعايته واجيب بان تقديم الفعل
ههنا اهم لكونها اول سورة نزلت على الاصح فكان الامر بالقراة اهم
واعلم ان التحقيق عندهم الذي يجمع الروايات المتعارضة في اول
اول شي من القران ... هو ان اول سورة نزلت بتمامها سورة الحمد
لله رب العالمين وان اول اية نزلت على الاطلاق اقرا باسم ربك الى
قوله علم الانسان ما لم يعلم وان اول اية نزلت بعد فترة الوحي اول
المدثر فالقول بان اول سورة اقرا اول سورة نزلت فيه مسامحة ولعل
مراده اول اية نزلت من سورة فان قيل اسم الله تعالى اهم عند
المومن على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق به اهتمام
وقد يعرض بحسب المقام اهتمام اخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا
اجتمع الاهتمامان قدم كما في التسمية واذا افرد الاول فان لم
يعارضه ما هو اولى بالاعتبار قدم ايضا والا فلا وفي قوله اقرا باسم
ربك عارضه الاهتمام بالقراة فكان اولى بالاعتبار لتحصيل

المقصود من طلب اصل القراة ولو قدم الاسم لفات الغرض الاصلي وافاد
ان المطلوب كون مفتتحه باسم الله لا باسم الاصنام والمقام اب عنه واما الثاني
فلاصالة الفعل في العمل ولما في تقدير الاسم من زيادة الاضمار والاولي
تقدير المتعلق خاصا كاقرا واولف او اكل لانه يفيد تلبس الفعل كله
بالتسمية علي وجه التبرك او الاستعانه والعام يفيد تلبس ابتدا
الفعل بها خاصة وقيل تقديره عاما كابدا اولي واستدل لذلك
بانه اعم فهو بالتقدير اولي ولهذا يقدر النحاة متعلق الظرف عاما
وبانه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدا بها فتقديره اوقع
في المعني واجيب عن الاول بانهم انما يقدرون في المستقر ونحوه
عاما اذا لم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلا بد من ه
تقديره فانك اذا قلت زيد علي الفرس او من العلما او في البصرة
كان المقدر راكب ومعدود ومقيم وعن الثاني بان معني الابتدا
بها ذكرها قبيل الشروع في المقصود وهو حاصل فيما اختير قبل
وفيه امتثال للحديث فعلا فقط وفيما ذكره امتثال له قولا وفعلا
ولا شك انه اولي وقال بعضهم بل تقديره اسما وذلك لافادته الدوام
ان جعل من متعلقات المبتدا واما اذا جعل من متعلقات الخبر
فنظرا الي ان الاصل في الخبر الافراد ونسبه اي ماذكر من اولوية اولي ح
تقديره اسما للبصريين وهم النحاة المنسوبون للبصرة ويقال
لها قبة الاسلام وخزانة العرب بناها عتبه بن غزوان في خلافة
عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهي بفتح البا وكسرها وضمها
ثلاث لغات حكاهن الازهري قال النووي رحمه الله تعالى افصحهن
الفتح وهو المشهور قال والنسب اليها بصري بكسر البا وفتحها
وجهان مشهوران ولم يقولوه بالضم وان ضمت البصرة علي لغة
كذا في تهذيب الاسما واللغات ثم اختلفوا فذهب بعضهم الي ان
المحذوف مبتدا بقي معموله وحذف هو وخبره والتقدير ابتداي
بسم

بسم الله كائن وفيه ما تقدم ايرادا وجوابا وذهب بعضهم الي انه خبر
حذف هو ومبتداه وبقي معموله الخبر قايما مقام الخبر والتقدير ابتداي
كاين بسم الله نحو زيد في الدار فهو علي الاول منصوب المحل لا غير وعلي
الثاني مرفوع المحل لقيامه مقام الخبر ومنصوب المحل ايضا بالمتعلق
المحذوف ونسب الاول وهو القول بان تقدير الفعل اولي لما تقدم
للكوفيين وهم النحاة المنسوبون الي الكوفة وهي بلد معروف ويقال
لها كوفة الجند لانها اختطت فيها خطط العرب في خلافة عثمان
رضي الله تعالى عنه قال ابن هشام في المغني وهو المشهور في
التفاسير والاعاريب ولم يذكر الزمخشري غيره الا انه يقدر الفعل
موخرا ومناسبا لما جعلت التسمية مبدا له فيقدر بسم الله اقرا
بسم الله احل بسم الله ادخل ويويده الحديث باسمك ربي وضعت
جنبي انتهى وقوله ولم يذكر الزمخشري غيره اي غير مذهب
الكوفيين الا انه يقدر الفعل موخرا ليكون معموله مقدما فيفيد
الاختصاص وليكون علي وفق الوجود فان اسمه تعالى مقدم علي مبتدا ح
القراة ويقدره مناسبا لما جعلت التسمية له لان حرف الجر يدل علي
ان له متعلقا وليس مذكورا ههنا فيكون محذوفا وقرينة تعيين
المحذوف في بسم الله هو ما يتلوه ويتحقق بعده وهو ههنا القراة
لان الذي يتلوه في الذكر مقرو فان قيل ينبغي ان يقدر بسم
الله ابتدي لان الابتدا لعمومه اولي بالتقدير كما يقدر في الظرف
المستقر عاما اذا لم توجد قرينة الخصوص هذا ولكن قوله
الزمخشري بعد ذلك فوجب ان يقصد الموحد معنى اختصاص
اسم الله تعالى بالابتدا يشعر بان المقدر ابتدي فكانه اشار
في الموضعين الي استوا الامرين كذا في حاشية التفتازاني
لتناسب عملها وهو الجر من حق الحروف المفردة من حروف ه

المعاني المقابلة للاسم والفعل ككاف التشبيه ونحوها ان تفتح لانها مبنية
لا تختلف اخرها فالاصل فيها السكون لكنه تعذر فيها لانها لكونها كلمة
براسها تقع في الابتدا والسكون مرفوض فيه فصير الي حركة هي اخت
السكون في الخفة وهي الفتحة وان كانت الكسرة اختاليه في الخروج لانها
لكثرة دورها في الالسنة استحقت الاخف لتناسب عملها وهو الجر
المناسب للكسر وهذا التعليل وان كان قابلا للنقض فلا ينبغي ان
ينقض لان مثل هذا التعليل كما قال بعضهم امور مستخرجة بعد الوقوع
فلا تقبل النقض وانما هي مجرد مناسبات لا باس بذكرها للتدرب
في اوضاع الصرف والعمدة التوقيف انتهى وقال بعضهم كسرت البا
في البسملة تعليما للتوصل الي الله سبحانه والتعلق باسمايه بكسر الجناب
والخضوع وذل العبودية فلا يتوصل لنوع من انواع المعرفة الا بنوع
من انواع الكسر والذل كما اشار الي ذلك بعض العارفين رضي الله تعالى
عنه بقوله • فلو كنت بي من نقطة البا خفضة • رفعت الي ما لم تنله بحيلة
• بحيث ترى ان لا ترى ما عددته • وان الذي اعددته غير عدة •
والاسم معناه لغة معني ما اي لفظ دل على معني اسما كان او فعلا او حرفا
وتخصيصه ببعض هذه الانواع اصطلاح للنحاة كما سياتي والاسم عرفا
اي في عرف النحاة معناه وتعريفه معني ما دل اي كلمة ذات دلالة فان
الفعل المذكور في التعاريف لم يقصد منه الزمان المعين مجازا مشهورا
وكلمة ما يحتمل الموصولية والموصوفية وجعلها موصوفة اولى لئلا
يلزم الاقتصار على الفصل لان الموصول مع صلته بمنزلة شي واحد
فكان ذكر الفصل الاول لاخراج الحرف وذكر الفصل الثاني لاخراج
الفعل والجنس غير مذكور في الحد بخلاف ما اذا جعلت موصوفة
حيث يكون حينيذ كلمة ما جنسا وما بعدها فصلا فيكون الحد تاما
والمراد بالدلالة الوضعية فلا نقض بالفعل والحرف الدالين عقلا

على

على معني غير مقترنة ولم يرد ان يكون المعني تمام الموضوع له فتكون
الدلالة مطابقية كما توهم وهو المتبادر ولا يخرج الفعل بقوله في نفسه
لانه في الدلالة على تمام المعني محتاج ولا ان يكون المعني بعضها وضع له
والا لخرج الاسما الموضوعة لمعان لا جزء لها كالله بل المعني الاعم اي يكون
المعني موضوعا له فقط او بعضه بمعني ان الواضع اعتبره وحده او مع غيره
فيشمل الاسما والافعال ايضا لكن فيه تكلف لا يخفى كما لا يخفى حال كونه مفردا
اي لم يقصد بجزء منه جزء من المعني بان لم يكن للفظ او المعني جزء كهمزة
الاستفهام وذات الله تعالى او لم يرد بجزء اللفظ جزء المعني بل اريد
المجموع من المجموع كمعني زيد وعبد الله وحيوان ناطق اذا كانا علمين
لشخص فمنا كالعلم مفرد دون غيره ومثلها على هذا التفسير
كلمة واسم بالنظر الي الاحد معنييه هذا ما اشتهر بين كثير من موافقين
للشيخ الرضي فيما اخذه من المنطقيين ولا يخرج الفعل ونحوه لاجل
دلالة حروف المضارعة او الهيئة او نحوها على بعض المعني لان تمام
اللفظ بهيئته وضع لتمام المعني بوضع واحد لا كل جزء لجزء فلا يقصد
بحسب الوضع جزء المعني من جزء اللفظ وقال بعض المحققين
ان تلك الاعلام مركبات في اصطلاح المحققين من النحاة فان المفرد
عندهم الملفوظ بلفظ واحد بحسب العرف اذ نظرهم في اللفظ من
حيث الاعراب والبنا وكل علم مركب مشتمل على اعرابين لكنها مفردات
في اصطلاح المنطق فان نظره في المعاني اصالة والمعني المقصود
او ما تبع ان تقصد من لفظ سواء كان لفظا بان وضع لفظ لفظا او لا
وهو الغالب على معني في نفسه الضمير عايد على ما اي معني
يفهم منه وحده من غير احتياج في الفهم منه الي ذكر متعلق له بخصوصه
بان لا يتوقف فهم معناه منه عليه فخرج الحرف لاحتياجه في فهم
معناه منه الي ذكر متعلق مخصوص لا يحذف الا نادرا حال كون ذلك
المعني غير متعرض ببنيته لزمان من الازمنة الثلاثة

المشهور بان لم يجعل الواضع احد ما تضمن جزء معناه فخرج المثل
لان احدهما جزء ولا يخرج اسم الفاعل المستعمل في زمان لان الواضع لم
يجعله جزء مسماه ولا يخرج نحو ذو لانه لا يحتاج فهم معناه الى المتعلق
وانما وجب المتعلق لغرض اخر ولا اسما النسب لعدم توقف فهم
المعنى منها الى متعلق مخصوص واما الفعل فهو دال على معناه الذي
هو الحدث بالتضمن في نفسه اي يفهم منه من غير احتياج الى ذكر
شي معين معه وذلك المعنى جزء معنى الفعل واما تمام معناه وهو
عند المحققين الحدث والزمان والنسبة المعينة الى فاعل معين فلم
يفهم منه وحده فلذا اوجبوا ذكر الفاعل المعين فان قلت الحدث
التعدي يتوقف فهمه على فاعل ومفعول كما قاله ابن الحاجب
قلت قال استاذ شيخنا المراد انه لا يجب ذكر شي معين ليفهم منه
ذلك المعنى والحدث انما يتوقف فهمه على شي ما يقوم به واخر يقع
عليه وشي ما معلوم كل احد فما اوجبوا ذكر متعلق معين ليفهم منه
الحدث فصح انه لا يحتاج الى ذكر متعلق لفهمه وانما اوجبوا ذكر فاعل
الفعل لاخذ النسبة المعينة في مفهومه فانها تحتاج الى المتعلق المخصوص
الغير المعلوم لا لاجل الحدث ولذا جوز حذف فاعل المصدر ومفعوله
فافهم ذلك واحفظ انتهى فان قلت يشكل على ذلك قولهم الوصف
حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وذلك لان الزمان ليس داخلا
في مفهوم الوصف فلا يمكن ان يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال
لان مفهومه حينئذ مطلق الحدث وما يكون مفهومه المطلق اذا استعمل
في فرد ذلك المطلق لا يكون مجازا كالانسان في زيد قلت اجاب
بعضهم بان قولهم حقيقة في الحال اي كالحقيقة لكثرة استعماله وقولهم
مجاز اي كالمجاز وبعضهم بان الزمان وان لم يكن داخلا في المفهوم
لكنه قيد فيه فاذا قيد مفهومه بالزمان الحاضر كان اذا استعمل
في المستقبل مجازا لعدم الفايدة قال استاذ شيخنا وليسا بشي اما الاول

فظاهر

22.

فظاهر واما الثاني فليعدو جدا عن كلامهم قال بل الجواب ان معنى قولهم
حقيقة في الحال اي في الحدث المتحقق الحاصل بالفعل وقولهم مجاز في
الاستقبال اي في الحدث الغير الحاصل بالفعل بل يحصل بعد ذلك
فاذا كان الحدث متحققا حاصلا بالفعل كان الوصف حقيقة لا لان الزمان
حاضر بل لان الحدث متحقق وان لزمه حضور الزمن وفرق بين الزمن
المعتبر في المفهوم واللازم للمفهوم واذا لم يكن الحدث حاصلا بالفعل
كان الوصف مجازا لا لكون الزمان مستقبلا بل لعدم تحقق الحدث وحصوله
بالفعل في الحال والله اعلم ولا يرد ايضا اسم الفعل والمفعول المقترن
بالزمان ولا فعل المدح والمقاربة وساير الجمل الانشايية مع انها غير
مقترنة بزمان لما تقدم من ان المراد الاقتران وعدمه بحسب الوضع
بان يدل وضعا على المقارنة او لا فدخلت الاسما المذكورة لعدم دلالتها
وضعا على زمان دون الافعال المذكورة لوضعها له في الاصل قال استاد
شيخنا هذا انما يتم ان لم تكن الافعال موضوعة للمجرد عن الزمان كما هو
مقتضى كلامهم في هذا المبحث واما اذا قلنا بوضعها له كما صرح به الشيخ
الرضي وابن الحاجب في ابوابها يجي اشكالها فيها لعدم اقترانها في
الوضع الثاني وفي الاسما المنقولة عن الفعل كشمر لاقترانها في الوضع
الاول فلو اعتبر وضع ما اول الثاني لكان نحو عسي اسما او الاول لكان شمر
العلم فعلا والذي ظهر بعد التامل انه لا بقي اثار الوضع الاول في عسي
وانتفى اثار الاسمية لم يعتبر والوضع وجعل لمجرد الاستعمال وفي شمر
عكسه فان قلت هل المعنى اسم مكان او مصدر ميمي او مخفف معنى
بالتشديد وما معناه لغة واصطلاحا قلت قال السيد في حواشي
شرح الشمسية المعنى اما مفعل كما هو الظاهر من عنى يعني اذا قصد اي
المقصد واما مخفف معنى بالتشديد اسم مفعول منه اي المقصود قال
استاذ شيخنا شرح قوله اما مفعل اي مفعل هو اسم مكان او مصدر ميمي
وكلامه يحتملهما تامل انتهى وفي حواشي شرح الشمسية للسيد ايضا بعد كلام

قوله للمعنى ما نصه فهذان معنيان اصطلاحيان اي للمعنى احدهما ما يقصد به
بالفعل من اللفظ والثاني ما يمكن ان يقصد من اللفظ انتهى قال استاد
شيخنا رحمهما الله تعالى وهو في اللغة بمعنى المقصود من عني اي قصد
من غير اعتبار قصده من اللفظ بالفعل او القوة قال الجامي معنى اخر
يحتاج فيه الي نقل وهو المقصود من الشي انتهى والمراد بالبنية الصيغة
وهي هيئة تعرض لحروف الكلمة باعتبار حركاتها وسكناتها وتقديم
بعض الحروف على بعض وخرج بالمتعرض ببنيته المتعرض بجوهره
كالامس والحين وليس المراد ان الجوهر وحده دال على تلك الازمنة
حتى يرد انه يلزم من ذلك ان يكون تقاليب الاسما الدالة بجوهرها بازمانها
دالة علي ما يدل عليه وهو باطل قطعا بل المراد ان الجوهر له مدخل
في الدلالة علي الزمان بخلاف الهيئة فان الهيئة هناك مستقلة
بالدلالة ودلالة الفعل علي الزمان بالهيئة انما هو في لغة العرب واما في
لغة العجم فالدلالة علي الزمان ليست بالهيئة اذ قد تتحقق الهيئة مع
اختلاف الزمان كقولنا امد وايد هذا والتحقيق ان تمام اللفظ
بهيئته وضع لتمام المعنى بوضع واحد لا كل جزء لجزء فلا يقصد بحسب
الوضع جزء المعنى من جزء اللفظ والتسمية التي هي وضع الاسم
للمسمى وقد تجي التسمية مصدر قولهم سميت زيدا اي ذكرته جعل اللفظ
اي الصوت المعتمد علي شي من المخارج المعلومة ان صدر من الانسان
دالا اي ذا دلالة وهي كون الشي بحالة يلزم من العلم به العلم بشي اخر
والاول الدال والثاني المدلول ثم الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية
كدلالة الخطوط والعقد والنصب والاشارة علي ذلك المعنى الذي عين
له وهذا معنى الوضع واختلف في جواب قول السايل هل الاسم باعتبار
مدلوله عين المسمى والمراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لمجرد
الصدق والا لكان جميع الاسما المجهولة عينا او غيره وقد عرفت ما في امثال
هذه العبارة من انه لا اختلاف في الاستفهام ولا تردد لاحد وانما الخلاف

في كل واحد من العينية وعدمها فنفاها بعض واثبتها بعض فلعل المراد
الاختلاف في جواب هذا الاستفهام كما تقدم وفيه بعد فليتأمل
وجه او جه وهي اي مسئلة الاختلاف المذكور مسئلة واعلم ان المسئلة
تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية اي الوقوع او اللاوقوع واخرى
بمعنى مجموع القضية فقوله طويلة اي من حيث ادلتها وما يتعلق
بها من اعتراض وجواب لا تحتملها هذه المقدمة اي لا تليق بها
لانها مختصرة والمختار انه عين عند الاطلاق عن قرينة توجه اللفظ
او المسمى وقد حررها اي قومها وعدلها ولخص العبارة وجردها عما لا يليق
بالادلة العلامة الثاني السعد التفتازاني في حاشيته عند الكلام علي قوله
وعلم ادم الاسما اي الالفاظ كلها حتى القصعة والقصيعة والفسوة
والفسية بان الهم علمها قال في الكشاف اي اسما المسميات قال المولي
سعد الدين في حواشي الكشاف وانما احتاج الي اعتبار هذا الحذف ليتحقق
مرجع ضمير عرضهم وينتظم انبئوني باسما هولا ولم يجعل المحذوف
مضافا اي مسميات الاسما لينتظم تعليق الانبا بالاسما فيما ذكر بعده
التعليم وظاهر كلامه ان اللام عوض عن المضاف اليه كما هو مذهب
الكوفيين وقد تقدم ذلك في قوله تعالى وان الجحيم هي الماوى ولم يقل به في
واشتعل الراس شيبا فوجب ان يحمل علي ما ذكرنا في جنات تجري من
تحتها الانهار وان كان ظاهر عبارته علي خلافه او يقال كل ما يذكر
من المحتملات ليس مختارا عنده وفيما ذكر اشارة الي الرد علي من زعم
ان الاسم هو المسمى وان عود ضمير عرضهم الي الاسما باعتبار انها نفس
المسميات والمشهور فيما بين الاكثرين ان الخلاف في اسم لا في تمسكات
الفريقين تشعر بذلك لان القايلين بان الاسم عين المسمى تمسكوا بقوله
تعالى وعلم ادم الاسما ثم عرضهم وبقوله تعالى سبح اسم ربك اي ذاته
وبقوله ما تعبدون من دونه الا اسما الي غير ذلك وبان الاسم مسمى به
بالاسم دون الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد والقايلين بانه

غير تمسكوا بقوله تعالى فله الاسما الحسنى مع القطع بوحدة الذات الآن ما ذكره
من التفصيل وهو ان من الاسم ما هو نفس المسمى كقولك الله فانه يدل على
الوجود اي الذات ومنه ما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل
على فعل ومنه ما لا يقال هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على
الصفات القديمة يشعر بان الكلام ليس في اسم بل في مدلولاته مثل
الانسان والفرس والاسم والفعل وكذا قولهم ان اسما الله متعددة فكيف
تكون نفس الذات فان قيل فقد ظهر ان الخلاف في الاسما التي من جملتها
لفظ الاسم فظاهر انها اصوات وحروف وهي من الاعراض الزائلة
فكيف يتصور كونها نفس مدلولاتها التي هي الاعيان والمعاني وان
اريد بالاسم المدلول فلا خفا في انه نفس المسمى من غير ان يتصور فيه
خلاف بل فايدة لانه بمنزلة قولك ذات الشي ذاته قلنا الاسم الواقع
في الكلام قد يراد به نفس لفظه كما يقال زيد معرب وضرب فعل
ماض ومن حرف جر وقد يراد معناه كقولنا زيد كاتب وحينئذ
فقد يراد نفس ماهية المسمى مثل الانسان نوع والحيوان جنس
وقد يراد فرد منه مثل جاني انسان ورايت حيوانا وقد يراد
جزؤها كالناطق وعارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع اختلاف واشتباه
في ان اسم الشي نفس مسماه او غيره وما اورد في بعض المواضع في ان
الكلام في لفظ الاسم لا ينافي ذلك لانه ايضا اسم من الاسما والتمسكات
ايضا تدل على هذا وقد بينا ذلك في شرح المقاصد انتهى كلامه
في الحاشية المذكورة وقال في شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعري ان
اسما الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود
اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل
وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات
القديمة وقال فيه ايضا الشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسما الصفات
المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول

العالم العلم وهو لا عين ولا غير وعبارته والاصح ان الاسم هو المسمى وقيل
غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلا غيرها والمراد بالاول المنقول
عن الاشعري في اسم الله وعن غيره مطلقا ان الاسم المدلول والمسمى
في الجامد الذات من حيث هي وفي المشتق عند الاشعري ان الذات
باعتبار الصفة وعند غيره هما مما فالاسم في الجامد عند الاشعري
وغيره هو المسمى فلا يفهم من اسم الله مثلا سواه وفي المشتق عنده
غيره ان كان صفة فعل كالخالق ولا عينه ولا غيره ان كان صفة ذات
كالعالم وعند غيره هو المسمى كما في الجامد ولا يخفى ان الخلاف فيما ذكر
لفظي انتهى ونقل في المواقف عن الشيخ ان الاسم اي مدلوله قد
يكون عين المسمى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على الصفات الحقيقية
وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية
القايمة بذاته تعالى وانما ذكرنا هذا لان التنبيه عليها يوجب للنفس
تشوقا اليها فاذا لم تذكر كان في النفس شي من التحسر على فوات ذلك
وتركه وانما لم يقل بالله بدل بسم الله اشارة الى جواب
سوال مفرع على سوال اخر اما السوال الاصلي فهو ان يقال
الابتدا بالبسملة ليس ابتدا باسم الله تعالى لان البا ولفظ اسم ليس شي منهما
اسما لله تعالى وجوابه ان ذكر اسمه لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من
اسمائه بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وههنا كذلك فان اضافة
الاسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شملت اسماءه
كلها وان كانت بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المتصف بالكمالات
فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر
ان الابتدا بلفظ الاسم ابتدا بالاسم حقيقة واما البا فوسيلة الى
ذكره على وجه يوذن بجعله مبدا الفعل فهي من تتمة ذكره على
الوجه المقصود وعند ذلك يظهر تفرع السوال الثاني فيقال

فلم قيل في الابتدا بسم الله ولم يقل بالله الرحمن الرحيم وما فايدة لفظ الاسم
وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم وقد نبه المصنف على الجواب عن الاول
بقوله لان كل حكم ورد على اسم فهو على مدلوله لا عليه الا بقرينة
فهو عليه لا على مدلوله والقرينة امر يدل لا بالوضع واطلاقها على
ما يدل بالوضع غير معهود وقد نوقش في تفسير القرينة المذكور
بانه ان اريد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى
المجازي قرينة على المعنى المراد ولم يعهد اطلاق القرينة عليه
وان اريد لا بالوضع له اولا يلزم مع هو لزوم ان لا تكون القرينة دالة
على شي بالتضمن والالتزام اصلا وهو ظاهر البطلان فالصواب
ان يقال القرينة الامر الدال على الشي من غير استعمال فيه وقوله
كضرب من قولك ضرب فعل ماض مثال المستثنى وقد نبه المص
اتكالا على ظهور المراد وقد اشتهر سوالان الاول في نحو ضرب
فعل ماض ومن حرف جر حكم على الفعل والحرف لا على الاسم والا كذبا
فان الاسم لا يكون فعلا ولا حرفا الثاني ان قولكم الفعل لا يسند اليه
تناقض فانه قد اسند الى الفعل فيه قال استاذ شيخنا واقول
ان اردت تحقيق المقام فاستمع واعلم ان المشهور عند النحاة ان ضرب
ومن فيما مر اسمان مبنيان اريد بهما الافعال والحروف المستعملة في
معناها وعلى هذا فيمكن دفعهما بان المراد عدم الاسناد بحسب
الظاهر واللفظ وفي القضايا الثلاثة انما اسند الى الاسم والمصنف
حقيقة بالمسند ما اريد به كما ان المسند اليه ظاهرا في زيد قايم لفظ
زيد والقايم حقيقة مدلوله والتحقيق ان المراد عدم الاسناد اليهما
لفظا ومعنى ان لم يعبر عنهما بغيرهما والمسند اليه فيما مر لفظ الاسم
ومعنى الفعل والحرف بعد التعبير بالاسم والحكم بعد التعبير بعدم
الحكم عليه عند عدم التعبير فلا اشكال وذهب السيد المحقق قدس
سره الى ان لا دليل بل لا وجه لتسميتها على ما فصله بل هما لفظا فعل

وحرف

وحرف اريد بهما مجرد اللفظ ونحو ذلك كلام يسند اليه وما ذكروا من اسمية
المبتدا وعمل الفعل وذكر متعلق الحرف فهي احوال كلمات اذا استعملت
في معانيها وعلى هذا فقس ضرب فعل ماض لانه موضوع لمعناه والمراد
بالحاصل ان الفعل المستعمل في معناه لا يسند اليه متوجها الى المعنى او ان
معناه لا يسند اليه معبرا عنه بلفظه فقط وكذا الحرف والحكم في القضايا
غير متوجه الى معنى الفعل والحرف فلا اشكال فخذ بالنواجذ فقد ابرزته
بفكر عميق والله ولي التوفيق الى هنا كلام استاذ شيخنا وذلك لانه
اي الشان اذا قيل ذكرت اسم زيد فليس معناه انه ذكر لفظ الاسم
اي اللفظ المركب من الهمزة والسين والميم لما تقرر من ان كل حكم ورد على
اسم فهو على مدلوله الا بقرينة ولا قرينة هنا فلا يكون معناه انه ذكر
لفظ الاسم بل معناه انه ذكر لفظ زيد لانه اي لفظ زيد مدلول
اسم زيد اي اسم زيدا ذ مدلوله اللفظ الدال عليه اي على زيد وهو اي اللفظ
الدال عليه لفظ زيد فقط ان لم يكن له اسم غيره اوهو وغيره ان كان
له اسم غيره فكذا بسم الله ابتدي معناه ابتدي بمدلول اسم الله
اي الذات الموصوف بالكمال على الكمال وهو اي مدلول اسم الله لفظ الله
فان اضافة اسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شمل اسماءه
كلها وعلى هذا فقوله وهو لفظ الله اي مثلا وكذا قوله فكانه قال بالله
اي مثلا ابتدي فلا ينافي ما سياتي من قوله واشعارا بالتعميم وان
كانت اضافة اسم الى الله تعالى بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المتصف
بالكمالات فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات
وعلى الجواب عن الثاني بقوله وانما لم يات به تحرزا من ايهام القسم
فان قوله بالله كذا يحتملهما فاذا قال باسم الله تعين التيمن والتبرك لان
اليمين يكون بالله تعالى لا باسمه الذي هو لفظه وفيه تصريح بعدم صحة
القسم بالاسما وقد يستشكل بصحة القسم بالقران والمصحف فان وجد بدلالته
على الذات او الصفة فالاسما كذلك فان الرافعي نقل عن بعض الحنفية

اي اسم زيد ه

فيما لو قال له بايم الله انه يمين ثم قال ولك ان تقول اذا قلنا الاسم هو المسمي
فالحلف بالله تعالي وكذا ان جعل الاسم صلة وان اراد بالاسم التسمية
لم يكن يمينا انتهي وفي شرح المقاصد ان اصحابنا المتكلمين يريدون
بالتسمية اللفظ وقوله تحرزا مفعول له لما تضمنه معني لم يات به
كانه قال ترك الاتيان للتحرز من ايهام القسم ولو لم يوول الفعل المنفي
وهو لم يات بالمثبت علي ماذكر لكان المعني ان الاتيان به لم يكن للتحرز
وما بعده بل لامر اخر وهذا مبني علي اصل ذكره الشيخ في دلايل الاعجاز
وهو ان حكم النفي اذا دخل علي كلام فيه تقييد علي وجه ما ان يتوجه الي
ذلك التقييد وان يقع له خصوصا مثلا اذا قيل لم ياتك القوم اجمعون
كان وهذا مما لا سبيل الي الشك فيه ولا شك ان المطلوب هنا تقييد النفي
لا نفي القيد وانما اول بالفعل المنفي لان معني حرف النفي لا يصلح لان
يقيد بشي لتضمنه ملاحظة المقيد من حيث كونه موصوفا بمضمون بهذا
القيد وقد صرح المولي سعد الدين في بحث الاستعارة التبعية بان الحروف
لا تصلح للموصوفية بل جميع ايمة النحو والبيان صرحوا بذلك على ان مجرد
حرف النفي لا يعمل في المفعول له ولا في الظرف عند الجمهور من النحاة
الا اذا اول بالفعل صرح به ابن هشام وتحصيلا لنكتة من النكت
كالنقطة من النقط ونكت الكلام اسراره ولطايفه لحصولها بالفكر
التي لا يخلو صاحبها عن نكت في الارض بنحو الاصبع والقضيب بل لحصولها
بالحالة الفكرية الشبيهة بالنكت وهو ان يضرب الارض بقضيب يوثر
فيها فكانه يفتقر الي تاثر النفس من الفكر او تتاثر النفس منه لشدة
القبول والتمكن الاجمال في الاسم لاحتماله اسم غيره تعالي والتفصيل في
اضافته الي الله تعالي لانه يتفصل ويتعين بها ان المراد اسمه تعالي
ويحتمل ان المراد ان الاجمال في لفظ الاسم اذ لا تعرض فيه لخصوص شي
من اسمايه والتفصيل في التصريح بقوله الله الرحمن الرحيم اذ فيه التعرض
لهذه الاسما الثلاثة وهو تفصيل لبعض المراد بالاسم لنكته اقتضت

نفيا للاجتماع

التصريح

التصريح بهذا البعض ومن نكتة الاجمال والتفصيل ان يودي المتكلم المعني في صورتين
مختلفتين احدهما مبهمة والاخري موضحة وعلمان خير من علم واحد ومنها
تمكن المعني في النفس فضل تمكن لما جبل الله النفوس عليه من ان الشي اذا
ذكر مبهما ثم بين كان اوقع عندها ومنها تكمل لذة العلم بالمعني لما لا يخفي
من ان نيل الشي بعد الشوق والطلب الذ واشعارا اي اعلاما بالتعميم لكون
التبرك علي تقدير ان تكون البا للمصاحبة والاستعانة علي تقدير
ان تكون للاستعانة بجميع اسمايه اي مايطلق عليه والتحقيق ان
التعريف الاضافي يمكن حمله علي معاني التعريف باللام فيجوز ان يراد
جنس الاسما او جميع افرادها ويندرج فيها اسما الصفات وجملة تعالي
حالية للتعظيم والتمييز اي عما يليق به علوا كبيرا وهي نص في ان ضمير
اسمايه الي الله كما هو مقتضي السياق وسوابق الضماير والاسم عند البصريين
من الاسما الاحد عشر علي ما في المفصل وهي ابن وابنة واثنان واثنتان
وامرو وامراة واست وايم الله واسم التي حذفت اعجازها وهي الواو
فان اصل اسم سمو بكسر السين ومنها وسكون الميم واصل ابن بنو وهكذا
حذفت لكثرة الاستعمال وخص الاعجاز بالحذف لكونها محل التغيير
ثم لم تحذف اوايلها تفاديا عن زيادة الاجحاف بل حذفت حركتها وبنيت
اوايلها علي السكون تحقيقا واستعمالا وان كان لم يعتبر تحرك اوايلها
تقديرا وقياسا ولهذا تراهم يقولون اصل اسم سمو واصل ابن بنو
وهكذا او دخل عليها مبتدا بها همزة الوصل فان قيل مافايدة تسكين
الاول حتي يحتاج الي زيادة همزة الوصل في ابتدا الكلام فالجواب
حصول الخفة في اثنا التركيب بحذف الهمزة مع سهولة الادغام
واما خصوصية الهمزة فلينجبر بقوتها وكونها اقصي المخارج ضعفها
بسكون اوايلها مشتق اي ماخوذ من السمو بضم السين والميم
باعتبار جعله اسما لما ذكر اي روعي في جعله اسما لذلك تلك المناسبة
ولما كان مجرد التوافق في التركيب غير كاف في الاشتقاق بل لا بد معه

وايمن الله

وتشديد الواو

من التناسب في المعنى قال وهو اي السمو العلو لانه اي التسمية لدليل مسماه فيعليه واصله عندهم كما تقدم سمو بضم السين وكسرها وسكون الميم حذفت الواو لاستثقالهم تعاقب الحركات الاعرابية عليها ونقل سكون الميم الى السين لتتعاقب تلك الحركات عليها واتي بهمزة الوصل ويشهد لما قاله البصريون تصغيرهم للاسم على اسمي وجمعهم على اسماء واسامي وهو جمع اسما صرح به الامام القرطبي وسمي وسميت ولو كان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان جمعه اوساما واوساما وتصغيره وسيما والفعل منه وسمت ويشهد لهذا ايضا مجي سمى كهدي لقول العرب ماسماك قال والله اسماك سما مباركا اثرك الله به ايثاركا واشتقاقه عند الكوفيين من الوسم وهو العلامة لانه علامة لمسماه لتوافقهما في التركيب وتناسب المعنى ولم يذكر هذا المذهب كالاول بالاستقلال اشارة الى ضعفه قال ابن معط في الفيته واشتق الاسم من سما البصريون واشتقه من وسم الكوفيون والمذهب المقدم الجلي دليله الاسماء والسمي فان قلت الراجح عند الكوفيين اشتقاق المصدر والصفات من الفعل فكيف قال المصنف ان الاسم مشتق من الوسم قلت يمكن الجواب بتقدير مضاف اي من فعل الوسم واصله عندهم وسم بفتح الواو حذفت الواو وعوض عنها همزة الوصل ولهذا الكسرت فالوزن قبل التغيير فعل بفتح الفاء وبعده إعل فالمحذوف الفاء واما عند البصريين فوزنه قبل التغيير فعل وبعده إفع فالمحذوف اللام وقيل لاحذف ولا تعويض وانما ابدل من الواو همزة كما في وعاء وشاح ثم كثر استعماله فعوملت همزته معاملة همزة الوصل فالوزن بعد الابدال فعل وايد مذهبهم بقلة الاعلال بالنسبة لمذهب البصريين وذلك لان اعلاله على مذهب البصريين بحذف اللام واسكان السين ليتاتى التعويض عنه اللام بهمزة الوصل وعلى مذهب الكوفيين لا حاجة الى الاسكان لسكون السين واعتذر

عن

عن التصريف السابق بان فيه قلبا مكانيا والاصل اوسام واواسم ووسيم ووسمت ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم فارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير ولا يرد النقض باشاح في وشاح واعافي وعاء لان المراد بالهمزة همزة الوصل والهمزة فيما ذكر من صور النقض همزة القطع فلا اشكال واجيب عن قول الكوفيين ان فيه قلبا مكانيا بانه بعيد خلاف الاصل ومع بعده غير مطرد في انواع تصاريف الكلم بل لا توجد كلمة خولف الاصل فيها في جمعها وتصغيرها وساير تصاريفها كيف وشان الجمع والتصغير رد الشي الى اصله فان قلت هل لهذا الخلاف فايدة قلت قال الامام القرطبي من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنايهم لا تاثير لهم في اسمايه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسما وصفات فلما فناهم بقي بلا اسم ولا صفات وهو قول المعتزلة قال العلامة السمين وهذا اشد خطا من قولهم بخلق القران واحتج كل منهما اي البصريين والكوفيين على مدعاه بما يطول ذكره وانما ذكرناه نحو لان التنبيه عليه يوجب للنفس تشوقا اليه فاذا لم يذكر كان في النفس شي من التحسر على فوات ذلك وفيه اي الاسم سبع لغات جمع لغة وتقدم معناها واصلها لغي او لغو والها عوض وتجمع ايضا على لغا مثل برة وبرا اسم بضم الهمزة وكسرها والمراد بكون الحرف مضموما ضم الفم عند النطق به وعلى هذا القياس في المكسور والمفتوح والمطبق والمستعلي فاسناد المشتق فيها الى ضمير الحرف اسناد مجازي من اسناد معنى الفعل الى ظرفه المجازي لملابسته اياه واعلم ان الحركة والسكون بالمعنى المشهور مختصان بالاجسام وان المراد بحركة الحرف

كونه بحيث يمكن ان يتلفظ بمده باحدي المدات الثلاث وبسكونه
كونه بحيث لا يمكن فيه ذلك وسم بضم السين وكسرها
يعني ان منهم من لم يزد الهمزة في الابتدا واستغني بتحريك الساكن
في الابتدا وحمل الدرج تابعا له فحركه فيه ايضا كما في قوله باسم الذي
في كل سورة سمه واذا ثبت التحريك في الدرج مع الاستغنا عنه
كان في الابتدا اولي فحرك تارة بالكسر لانه الاصل في تحريك الساكن ولانه
حركة الاصل الذي هو سمو بكسر السين وسكون الميم واخري بالضم
جبرا النقصان لامه ولانه ايضا حركة اصله الذي هو سمو بضم السين
وسُمًا بضم السين كهدي بدليل قول بعضهم ما سماك اي ما اسمك وجه
الدلالة منه انه اثبت الالف مع الاضافة فافاد انه مقصور قاله
ابن هشام الانصاري واما قوله والله اسماك سُمًا مباركا فلا دليل
فيه لانه منصوب منون فيحتمل ان الاصل سم اي من غير قصر ثم دخل
عليه الناصب اي وهو اسماك ففتح كما تقول في يد رايت يدا اسمي
وسِما بكسر السين كرضي وسَما بفتح السين وقيل اي وقال بعضهم
بل لغاته عشر ثلاث في الهمزة الضم والفتح والكسر وثلاث في
السين مع النقص الضم والفتح والكسر وواحدة في المد وهي اسم
وسم وسما بتثليث اولهما فهذه تسع والعاشرة سما بالفتح
للسين والمد وبعضهم ذكر بدل سما بالفتح والمد سماة بوزن قناة
وقد نظمها بعضهم في قوله ٭ للاسم لغات عشر اسم سمي سم ٭
بتثليث اولا ما سماة بذا احكم ٭ وقوله وحذفت الالف اي
الف اسم وهي الهمزة وعبر عنها بالالف لان الهمزة اذا كانت اولا تكتب
علي صورة الالف ويقال لها الف قال في الصحاح الالف علي ضربين
لينة ومتحركة فاللينة تسمي الفا والمتحركة تسمي همزة من بسم الله خطا
اي حذف خطها وهي صورتها التي تكتب بها فخطا منصوب علي
التمييز وفايدة ايثار طريق التمييز لا تخفي علي من له تمييز وعلة

الدرج

واصلهم سمو قلبته
العلماء والكفا
لتحركها وانفتاح
ما قبلها

كقفي ص

وثلاث في السين
مع النقص الضم
والفتح والكسر

الحذف

28.

الحذف كما سياتي كثرة الاستعمال وهي باعثة علي التخفيف قال كون حذفها
خطا وما في قوله كما حذفت مصدرية لفظا اي مثل حذف لفظها فهو
تمييز كما مر جواب عما يقال من قواعد مر ان وضع الخط علي حكم الابتدا
دون الدرج فكان يجب ان تكتب الالف ههنا لثبوتها في الابتدا
كما كتبت في باسم ربك وتقرير الجواب ان الاصل ذلك ولكنه تخلف
ههنا لكثرة استعمالها العارضة بحسب اللفظ والخط وهي باعثة
علي التخفيف من اي وجه كانت ومع ذلك لم يترك الاصل بالكلية
بل طولت الباء لتاتي عوضا عنها ودليلا عليها قال الفرا وحذفها
مختص باسم الله وبالبا فلا تحذف في غيره كباسم ربك ولا مع غير البا
كما في ليس اسم كاسم الله وقال الاخفش لا يختص ذلك باسم الله بل يجوز
في غيره كبسم الرحمن ولبسم الخالق انتهي وعلي مذهب الفرا جري
الناس ولا خلاف في ثبوتها مع غير اسمائه تعالي والحق بها في
الحذف المذكور لبسم الله مجراها من قوله تعالي وقال اركبوا فيها
بسم الله مجراها ومرساها اي بسم الله اجراؤها وارساؤها بهبوب
الرياح وبالمرساة كما يتوهم اهل العرف والراجح جعل بسم الله خبرا
لمجراها وان ترجح عند البيضاوي جعله متعلقا باركبوا حيث جعله
اولا حالا من الواو اي اركبوا فيها مسمين او قايلين بسم الله وقت
اجرايها وارسايها او مكانهما علي ان المجري والمرسي للوقت او المكان
او المصدر والمضاف محذوف كقولهم اتيتك خفوق النجم وانتصابهما
بما قدر حالا ثم قال او جملة من مبتدا وخبر انتهي فان قلت
اذا كان الجار والمجرور حالا من الضمير في اركبوا يكون العامل فيه
اركبوا لان العامل في الحال هو العامل في ذيها مع نصهم بان
اللغو لا يقع حالا ولا خبرا ولا صفة قلت اطلاق الحال علي نفس
الجار والمجرور فيه مسامحة من قبيل اطلاق اسم الكل علي الجزء او من
قبيل اطلاق اسم المتعلق علي المتعلق لان الحال في الحقيقة متعلقه

بها

معنا او متعلقة فقط وانه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
قال شيخنا رحمه الله تعالى هلا قيل بسم الله في نفسها اعم من ان تكون في القران
كثيرة الاستعمال يستغني عن الالحاق وان لم يكتبا في القران
وهو في اللغة مصدر بمعنى الجمع يقال قرات قرانا اي جمعته وبمعنى
القراة يقال قرات الكتاب قراة وقرانا ثم نقل الى هذا المجموع المفرد
المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام المنقول عنه تواترا فيما بين
الدفتين وهو المراد هنا وقد يطلق على القدر المشترك بينه وبين
بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص به الامرة ويفهم من كلام
ابن الحاجب في شرح الكافية ان انتصاب مرة في مثل قولنا ضربته
مرة يجوز ان يكون على الظرف ويجوز ان يكون على المفعول المطلق
وانما الحقا بها لتسهيل لها صورة ،،،، ،، من حيث لحوق الجلالة
الشريفة بها فان قلت المشابهة المذكورة بمعزل عما ثبت الحذف
لاجله لانها ليست هي السبب في الحذف حتى يترتب على ثبوتها
فيهما الحذف لان شرط الجامع ان يكون هو سبب الحكم قلت هب
انها ليست سبب الحذف الا انه يصح الالحاق بسببها على طريق
قياس الشبه فان قلت فلم حذفت الالف في اسم من بسم الله
واتى بالفا فيها ليولد التنبيه على تفرع السوال عما سبق وهو تعليل
حذفها من بسم الله بكثرة استعمالها دون الف الله والرحمن مع
اسنها اي الالف في الجميع همزة وصل وسميت همزة وصل لانها
يتوصل بها الى النطق بالساكن ويسميها الخليل سلم اللسان لذلك ولو
قال بدل مع انها في الجميع همزة وصل مع كثرة الاستعمال في الجميع
لكان اظهر لان ذلك هو علة الحذف كما تقدم ومعنى دون الاصل
ادنى مكان من الشي يقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا
ثم استعيرت للتفاوت في الاحوال والرتب فقيل زيد دون
عمرو في الشرف ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد وتخطي حكم الى

حكم

29.

حكم قلنا احطان لا يقاسان اي لا يجريان على القياس المقرر في علم الخط
خط المصحف لانه سنة تتبع وكم فيه اشيا خارجة عن قياس الخط المصطلح
عليه من الوصل والزيادة والحذف والبدل على خلاف وضع الخط
وقاعدته كوصل الن نجمع عظامه امن هو قانت وفصل وزيادة باييد
ومن نباي المرسلين وملايه وملايهم والف في الربوا وان امروا
وحذف الف يشوا وكتابة واو صورة الهمزة وزيادة الف بعدها
وكتابة ما زكي باليا وقياسه الالف لانه من ذوات الواو وكتابة
الصلاة والزكاة والحياة ومناة ومشكاة وصلوة والربوا بواو بدل
الالف وهذا كله مما يتنا دليه في كتابة المصحف فلا يقاس عليه خارجه
بل اذا وقعت هذه الالفاظ ونحوها في غير القران لم تكتب الا على
قوانين الخط ~~كما قال ابن درستويه~~ وخط العروضيين قال
ابو حيان وذلك لان العروضيين يكتبون ما يسمع خاصة اذ الذي
يعتد به في صنعة العروض انما هو ما يلفظ به لانهم يريدون
به الحروف التي يقوم بها الوزن متحركا كان او ساكنا فيكتبون له
التنوين ولا يراعون حذفها في الوقف والمدغم حرفين ويكتبون
الحروف بحسب اجزا التفعيل فقد تنقطع الكلمة بحسب ما يقع من
الاجزا كقوله ٭ يا دار مية بالعليا فالسند اقوت وطال
عليها سالف الابد لان تقطيعه مستفعلن فعلن اربع مرات وكتابة هذا
البيت في الخط الذي ليس في علم العروض يا دار مية بالعلياء فالسند
اقوت وطال عليها سالف الابد قال فقد صار الاصطلاح في الكتابة
على ثلاثة انحا اصطلاح العروض واصطلاح المصحف واصطلاح
الكتابين في غير هذين واجيب ايضا عن الاشكال بالف الجلالة
بوجهين احدهما الفرق بامتزاج الحرف بلفظة اسم بخلاف كلمة الجلالة
لكن على هذا يتعين حمل ما به الافتراق جزء علة فيزاد في التعليل
الامتزاج المذكور الثاني ان كلمة الجلالة دخلها حذف سببين فلو حذفت

الفها الاولي ايضا لحصل اجحاف فكان ذلك من ترتب الحذف على مقتضيه
مع ما يؤدي الحذف اليه من التباس صورة كتابتها حال تجردها
عن لام الجر بصورتها حال دخول اللام عليها وطولت البا لتدل
على حذف الالف اي الالف المحذوفة ~~ثم حذفت الالف فاحتمل المحذوف~~
~~الالف او غيرها فاتي بالالف واستغني الحذف اليه فيكون الحذف بمعنى~~
~~المحذوف على الضرب بعين المعنى وبه انا قد زيادة ذلك لان الشي انما يكون~~
~~عوضا عن شي اذا لم يبق المعوض عنه او الضمير بالعوض وعليه يمكن~~
~~ان يقال الحذف دال على عوض الالف عنه وحسن ان يقال التعبير~~
~~على النقصان الحاصل بسبب الحذف اذ اصل من الاصل او المذكور~~
~~فمن عوض عنها~~ وقال بعض المتاخرين وانما عوض ليكون البا بمنزلة
اسم الله فيكون الابتدا باسم الله فاعرفه فانه ليس من عمل الافهام
بل من مبذولات الالهام والله اي لفظ الله علم على الذات الواجب
الوجود المستحق لجميع المحامد جمع محمد بكسر الميم بمعنى الحمد
فان قلت وضع العلم بازا ذاته تعالى فرع تعقله وحيث لم تعلم حقيقته
تعالى لم يتصور ذلك قلت اجيب بانه لا نزاع في وقوع تعقله
تعالى بصفاته الحقيقية والاضافية والسلبية والفعلية على قدر
ما ظهر منها بالفيض الالهي وانما المنتفي تعقله بكنه حقيقته وذا
غير لازم في وضع العلم كما في الوضع العام للمعنى الخاص فيكفي تعقله
بوجه عام منحصر في الواقع في التشخص كما في اسم الله تعالى فانه لا يمكن
الاحاطة بكنهه لكنه يدرك بوجه عام منحصر في الواقع فيه تعالى
على انه انما يتم ذلك اذا لم يكن الواضع مطلقا او واضع هذا الاسم
هو الله تعالى اما اذا كان واضعه فعلم غيره بالالهام او الوحي فلا
وذات الشي قد تقال على حقيقته وقد تقال على هويته الخارجية
وقد تقال على ما يقابل الوصف والمراد هاهنا هو الثاني وهو يستعمل
استعمال النفس واستعمال الشي ولذا يجوز تانيثه وتذكيره ان قيل

الذات

الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد مفهوم كلي انحصر في فرد
فلا يكون لفظ الله علما لان مفهوم العلم جزئي فالجواب ليس
ما ذكر هو الموضوع له بل هو بيان وتعيين للموضوع له فقوله علم على
الذات اي اخر اي علم على ما انحصر فيه هذا المفهوم الكلي في الخارج
لا على هذا المفهوم ثم ذكر الوصفين ليس باعتبار انهما داخلان في الموضو
له والا كان المسمى مجموع الذات والصفة وانه ليس كذلك وانما المسمى
الذات وحدها بل للاشارة الى بيان الذات المسمى وتعيينها كما مر
والى استجماع الذات لجميع الصفات الكمال اما الاشارة في الوصف
الثاني فظاهرة واما في الاول فلان كل كمال يتفرع على وجوب
الوجود بالذات الذي ينصرف اليه مطلق الوجوب والاولى ان
يقال ان تخصيص الاول لكونه اكمل الصفات واشهرها اختصاصا
بجنابه تعالى وتخصيص الثاني لبيان سبب حصر الجنس المستفاد
من الحمد لله فان قلت قال ابن برهان استعمال لفظ الذات
في الله تعالى خطا لانها مونثة ولا يجوز استعمال لفظ التانيث
في الله تعالى الا ترى انه لا يقال الله تعالى علامة ويقال عالم
وان كان علامة ابلغ منه والمانع منه التانيث لكن اطبق المتكلمون
على استعماله فيه ولذا قال الجاربردي وتقول في ذات مال ذووي
لانك تحذف تا التانيث وترد ذا الى اصلها وهو ذوا كعصا فتقول
ذووي كعصوي وقولهم ذاتي خطا قلت قال السعد التفتازاني
في حواشي الكشاف قوله اي الكشاف وذواتهم بكسر التا قال في
الصحاح مررت بنسوة ذوات مال ورايت نسوة ذوات مال
تعالى ويا ذوات الجمال بكسر فيها التا كما تكسر ~~في مثلها~~ في مسلمات
لان اصلها ها فانك لو وقفت عليها في الواحدة لقلت ذاه بالها
ولكنها لما وصلت بما بعدها صارت تا وعن بعضهم ان اصل ذات

ذواة كنواة لقولهم في المثنى ذواتا فحذفت العين لكثرة الاستعمال
وقال الخليل وزن ذو فعل بالضم والسكون واللام محذوفة في جميع
متصرفات ذو لا ذواتا قال في المغرب ذو يقتضي موصوفا ومضافا
اليه نحو رجل ذو مال ومونثه وامراة ذات مال هذا اصل هذه
الكلمة ثم اقتطعوا عنها مقتضاها واجروها مجرى الاسما المستقلة
فقالوا ذوات قديمة وذات محدثة ونسبوا اليها كما هي من غير تغيير
علامة التانيث فقالوا الصفات الذاتية واستعملوها بمعنى
النفس والذات انتهى وقال سيد المحققين في حواشي الكشاف والموافق
في النسخ المعول عليها ذواتهم بالكسر وفي الصحاح انها كمسلمات
وليست التا فيها الا ترى انك اذا وقفت على الها على الواحد قلت
ذاه بالها ويوجد في بعض النسخ بالفتح والوجه فيه مع بعده ان التا
في ذات ليست بتا تانيث الا ترى انهم جوزوا اطلاقه على الله
وتعالى فقالوا ذات الله وصفاته وذات قديمة مع تحاشيهم عن اطلاق
نحو علامة عليه تعالى ولهذا نسبوا اليه مع التا فقالوا الصفات
الذاتية فكان التا اصلية لا علامة جمع انتهى واصله اي الله
الا له حذفت همزته اي اله تخفيفا لكثرة دوره في الكلام
حذفا غير قياسي بدليل وجوب الادغام والحذف والتعويض فان
المحذوف قياسا في حكم الثابت وهو مانع مما ذكر واختار ابو البقا انه
على قياس التخفيف فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام
من خواص هذا الاسم الذي يمتاز عن نظايره امتياز مسماه عن ساير
الموجودات بما لا يوجد الا فيه وعوض عنها حرف التعريف
اي وان كان موجودا من قبل اذ كان غير عوض ثم الزم الكلمة عوضا
وبهذا سقط ما يقال كيف عوض عنها حرف التعريف مع انه موجود
في الكلمة من اول الامر لانه ليس المراد هنا بالتعويض ايراده ليكون

وتنبيها على تخصيص الله عن العباد

عوضا

عوضا حتى تعتبر فيه سابقة العدم بل المراد اعتباره عوضا لا يقال لو عوض
عنه حرف التعريف لم يصح ان يقال الاله بالهمزة اذ يلزم فيه الجمع
بين العوض والمعوض وهو لا يجوز لانا نقول الاله بالهمزة ليس
هو الذي وقع فيه التعويض حتى يمتنع بل هو اللفظ قبل التعويض واما
ما وقع فيه التعويض فلا همزة فيه فان اريد انه هو فهو باطل وان اريد
انه غيره لكن اذا وقع التعويض في لفظ امتنع الجمع بين العوض والمعوض
ولو بالنظر لحالته قبل التعويض فهو ممنوع وسند المنع ظاهر
ان اللام قبل الحذف للتعريف ثم صار عوضا فلا عوضية قبل الحذف
ولا جمع بعده قال الاستاذ شيخنا على لا نسلم منع الجمع في مجرد الاصل
وانما المنافي استعماله في سعة الكلام وكثرته على ان ظاهر كلام الرضي ان ال
ليست عوضا بل تشبه العوض فانه قال انها كالعوض المحض يعني انها
ليست متمحضة للعوضية بل للتعريف ايضا فليست عوضا محضا انتهى
كالعوض المحض واجيب ايضا بان الاصل اله والحذف على غير القياس
لتوقف نقل الحركة على وجود اللام الموقوف على الحذف والمراد تعويض
لازمية الحرف وحرف عند الخليل هو الالف واللام ولذلك قيل يا الله
بقطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي وهذا ظاهر وانما
الخفا فيما اذا جعل اللام فقط على ما هو مذهب سيبويه فيجب ان يقال
انها لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلا عوض اللام من
حرف متحرك كان للهمزة مدخل ما في التعويض فلذا جاز قطعها وانما
اختص القطع بالندا لان الحرف هناك يتمحض للتعويض ولا يلاحظ معها
شائبة التعريف اصلا حذرا من اجتماع اداتي التعريف واما في غير
الندا فيجري الحرف على اصله ومن الغريب ما قيل انه ضمير فزيد لام
الجر فصار له اي الكل له فادخل عليه اللام وادغم وفخم واشبع وما ذكره
من ان اصله الاله هو ما في الكشاف وهو المشهور فيما بين الجمهور
والجمل اصله الاله ما في الكشاف وغيره وهو شعر الشاعر معاذ الاله ان

التعريف خ

تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب يعني معاذ الله واعوذ اليه ان تكون
المحبوبة كالظبية والدمية اي الصورة المنقوشة وعقيلة ربرب اي
كريمة قطيعة بقر الوحش حيث رد الشاعر لفظ الله الي الاله للضرورة
والضرورة ترد الاشيا الي اصولها ثم جعل علما اي بعد حذف الهمزة
فقيل الاله معرفا باللام من الاسما الغالبة لكن لا الي حد العلمية
ايضا علم بالغلبة لكن اريد تاكيد الاختصاص بالتغيير فجعلت
الله محذوف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالاله قبل حذف
[illegible]ما علم لتلك الذات المعينة الا انه قبل حذف الهمزة ه
[illegible] الملاق النجم علي غير الثريا فتكون الغلبة تحقيقية وبعد
[illegible] علي غيره فتكون الغلبة تقديرية واعلم ان الغلبة التحقيقية
[illegible] عن ان يستعمل اللفظ اولا في معني ثم يغلب علي اخر والتقديرية
عبارة عن ان لا يستعمل منذ ابتدا وضعه في غير ذلك المعنى لكن يكون
مقتضي القياس ان يستعمل [illegible] وما ذكره المصنف من انه علم وان اصله
ما ذكر هو ما عليه الاكثر وقال ابن مالك في شرح الكافية اخر المعرف
بالاداة الله اسم سمي به وفيه الالف واللام فلا يفارقانه لانهما بمنزلة
سابق [illegible] في اصح القولين وصرح بالقول الاخر في شرح التسهيل
فقال في العلم ومن الاعلام التي قارن وضعها وجود الالف واللام الله
المنفرد به وليس اصله الاله كما زعم الاكثرون بل هو علم على الاله الحق
دال عليه دلالة جامعة لمعاني الاسما الحسنى ما علم منها وما لم يعلم ولذلك
يقال في كل اسم سوي الله من اسما الله تعالي القديمة الرحمن هو من اسما
الله ولا ينعكس ولو لم يرد علي زاعم ان اصل الله الاله لكونه مدعيا ما
لا دليل عليه لكان ذلك كافيا لان الله والاله مختلفان في اللفظ والمعنى
اما في اللفظ فلان احدهما في الظاهر الذي لا عدول عنه دون دليل
معتل العين والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين
وردهما الي اصل واحد تحكم وزيغ عن سبيل التصريف واما اختلافهما

في

في المعنى فلان الله خاص بربنا تعالي في الجاهلية والاسلام والاله ليس كذلك
ولهذا يستحضر بذكر الله مدلولات جميع الاسما ولا يستحضر بالاله الا ما يستحق
بالمعبود ثم مراد من زعم ان اصل كلمة الله الاله لا يخلو من امرين احدهما
ان تكون حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام في اللام الثاني ان تكون الهمزة
نقلت حركتها الي اللام الاولي وحذفت هي علي مقتضي النقل القياسي
فالاول باطل لان حاصله اما حذف فا بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب
من كلمة ثلاثية اللفظ فذكر الفا تنبيه علي ان حذفها اشد استبعادا
من حذف العين واللام لان الاواخر وما اتصل بها احق بالتغيير
من الاوائل وقولي بلا سبب تنبيه علي ان الفا قد تحذف بسبب
كحذف واو وعد فانه مصدر يعد فحمل المصدر علي الفعل في الحذف
طلبا للتشاكل وقولي ولا مشابهة ذي سبب تنبيه علي رقة بمعنى
ورق لتعين الحاقه بالثنائي المحذوف اللام كشفة ولثة وهذا مع ه
تحقق محذوف لكون الاسم ثنائيا لفظا او ثلاثيا مقطوعا بزيادة
بعضه ولا مظنونا فكان حذف فائه اشد استبعادا فان قيل قد
الفا بلا سبب في الناس فان اصله اناس فليحكم بذلك فيما نحن بسبيله ه
قلت لو صح كون الناس مغيرا علي اناس لم يجز ان يحمل عليه غيره لان
الحمل عليه زيادة في الشذوذ وفيه تكثير من مخالفة الاصل دون
سبب يلجي الي ذلك فكيف والصحيح ان ناسا واناسا لفظان بمعنى
واحد من مادتين مختلفتين احدهما انس والاخري نوس ولذلك
امثال كثيرة واما ادعا نقل حركة همزة الاله الي اللام فاحق بالبطلان
لانه يستلزم مخالفة الاصل من وجوه منها نقل حركة الي مثل ما بعدها ه
وذلك يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو اثقل من تحقيق الهمزة
بعد ساكن ومنها تسكين المنقول اليه الحركة وذلك يوجب كون ه
النقل عملا كلا عمل لان المنقول اليه كان ساكنا ثم حرك بحركة الهمزة
ابقالها وصونا لها من تمحض الحذف فاذا اسكن فات وعاد الحرف

الي ما كان عليه قبل النقل ومنها ادغام المنقول اليه فيما بعد الهمزة
وذلك بمعزل عن القياس لان الهمزة المنقولة الحركة في تقدير
الثبوت فادغام ما قبلها فيما بعدها كادغام احد المنفصلين في الاخر
وقد اعتبر ابو عمرو بن العلا في الادغام الكبير الفصل بمحذوف واجب
الحذف نحو ومن يبتغ غير فلم يدغم الغين في الغين فلان يعتبر
الفصل بمحذوف غير واجب الحذف احق واولي ثم ان الذي زعم ان اصل الله
الاله يقول ان الالف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يجمع بينهما
في الحذف في قولهم لاه ابوك يريدون لله ابوك اذ لا يحذف عوض
ومعوض منه في حالة واحدة وقالوا ايضا لهي ابوك يريدون لله
ابوك فحذفوا لام الجر والالف واللام وقدموا الها وسكنوها
فصارت الالف يا وعلم بذلك ان الالف كانت منقلبة عنها لتحركها
وانفتاح ما قبلها فلما وليت ساكنا عادت الي اصلها وفتحها فتحة
بنا وسبب البنا تضمن معني حرف التعريف هذا قول ابي علي وهو
عندي قول ضعيف لان الالف واللام في الله زايدة مع التسمية
مستغني عن معناها بالعلمية فاذا حذفت لم يبق لها معني متضمن
والذي اراه ان لهي مبني لتضمنه معني حرف التعجب وان لم يكن
للتعجب حرف موضوع كما قال الجمهور في اسم الاشارة انه مبني
لتضمنه معني الاشارة ومرادهم بذلك ان الاشارة من المعاني النسبية
الحقيقة بان يوضع لها حرف فاستغني باسم الاشارة عن وضع
حرف الاشارة ولذلك قيل في حد اسم الاشارة انه الاسم الموضوع
لمسمي واشارة اليه فكما بني اسم الاشارة لتضمن معني الاشارة
بني لهي لتضمن معني التعجب اذ لا يقع لهي من غير تعجب كما لا يقع
اسم الاشارة في غير اشارة وهو مع بنايه في موضع جر باللام
المحذوفة واللام والمجرور بها في موضع رفع بمعني الخبرية وابوك
مرفوع بالابتدا هذا كله كلام ابن مالك رحمه الله تعالي والجواب

عن

عن هذا لا نسلم ان لفظة الله بحسب الاصل مخالفة للفظة الاله بل كل منهما مهموز
الفا صحيح العين والدليل الذي عدل عن الظاهر لاجله هو كثرة دوران
اله في الكلام واستعمال اله في المعبود واطلاقه علي الله تعالي قال
التفتازاني ان ذلك وجه الحكم بان اصله اله علي ما جوزه سيبويه من ان
اصله لاه تستر واحتجب واختلافهما بالعموم والخصوص لا يمنع اشتقاق
احدهما من الاخر لان ذلك مناسبة في المعني وهي شرط في الاشتقاق
ولا نسلم ان كلمة اله ثلاثية اللفظ بل رباعيته بل غاية الامر انها ثلاثية
الاصول وحرف التعريف لما تنزل من هذه اللفظة منزلة الجزء لم يكن نقل
الحركة في كلمتين ومن غريب ما قيل فيه ايضا انه صفة وليس باسم لان الاسم
يعرف المسمي والله تعالي لا يدرك حسا ولا بديهة فلا يعرف اسمه انما
تعرف صفاته ولان العلم قايم مقام الاشارة الممتنعة عليه تعالي ولان
الاعلام انما وضعت للفصل بين ما يتشابه ويشتبه ولذلك قال سيبويه
ان العلم كانه مجموع صفات يعني انه وضع لترك الاطالة بذكر الصفات
واذا كان كذلك امتنع ان يكون لله تعالي اسم علم لاستحالة التشبيه والنظير
له سبحانه قال العلامة ابو محمد بن السيد ان قال قايل ان الصفات انما
وضعت للفصل عند التشابه فاذا استحال ان يكون للباري اسم علم
لانه لا شبيه له فكذلك وارد في الصفات لاستحالة الشبه بينه وبين غيره
قيل له ليس الغرض بذكر الصفات الفصل بين الموصوفين خاصة
بل قد ترد الصفات لذلك وقد ترد للمدح او الذم او الترحم وان
لم يكن التباس والفرق بينهما ان الاول حكمه ان تجري الصفة علي
الموصوف في اعرابه ولا مخالفة لانه لما كان لا يفهم الا مع ذكر صفته صارا
كالشي الواحد ولاجل هذا اشبه سيبويه الصفة والموصوف بالصلة
والموصول واما الثاني فيجوز فيه الاجرا والقطع وعلي هذا الثاني
تحمل صفات الله تعالي يعني انها اجريت عليه سبحانه للمدح لا للتعريف
ورده الاصح بمنع كون العلم كالاشارة الممتنعة عليه تعالي قال

بل العلم التعبير ولا يتضمن اشارة حسية وقد رد الزمخشري هذا القول
بما معناه انك تصفه ولا تصف به فتقول اله عظيم واحد كما تقول
شيء عظيم ورجل كريم ولا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل ولو كان صفة
لوقع صفة لغيره لا موصوفا والذي اختاره البيضاوي انه صفة صارت
علما بالغلبة وقال والاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث
لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجري مجراه في اجرا
الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان
ذاته تعالى من حيث هو بلا اعتبار امر اخر حقيقي او غيره غير معقول
للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ انتهى وهو اعظم الاسما واكثرها استعمالا
ولذلك لم يثن ولم يجمع واعرف المعارف كما ذهب اليه سيبويه وغيره
وحكاه ابن القطان عن ابي القاسم الزجاجي والمبرد وعلل ذلك بانه
لم يشارك فيه ولم يمكن المشاركة فيه قال الله سبحانه وتعالى هل تعلم له
سميا اي هل تعلم له نظيرا في الخلق ووجوب الالوهية او من يسمى باسمه
غيره قال الائمة قبض الله القلوب عن ان يسموا بهذا الاسم احدا غيره
الله تعالى وحكي ان سيبويه راي في النوم فقيل له ما فعل الله بك فقال
خيرا كثيرا لجعلي اسمه اعرف المعارف وحكاه ابن القطان ايضا عن
احد الرجلين الزجاجي والمبرد ويمكن تعدد الرويا قال السعد
التفتازاني اعلم انه كما تحيرت الاوهام في ذاته وصفاته فكذا في
اللفظ الدال عليه هل هو اسم او صفة مشتق او غير مشتق عربي او
معرب وقال الامام الفخر المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم لله تعالى
وانه ليس بمشتق وهو قول الخليل وسيبويه واكثر الاصوليين والفقها
وقال السيد في شرح المواقف والمروي عن ابي حنيفة والشافعي
والخطابي والغزالي انتهى وممن اختار ايضا هذا القول تلميذ الغزالي
ابن العربي وغيره قال ولي الله ابو القاسم القشيري نقلا عن الخليل
ابن احمد بمعنى انه اسم له خاص كما يكون لغيره اسما الاعلام والالقاب

الا انه لم يطلق عليه اسم العلم واللقب لعدم التوقيف انتهى وعربي عند الاكثر
من العلما وورود في غير العربية من توافق اللغات وزعم السلجي
من المعتزلة انه معرب وهو اللفظ الذي استعملته
العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فان قلت كيف يكون معربا
والمعرب لا يكون علما كما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع قلت مشى
في شرح المختصر على خلاف ما في جمع الجوامع فان قلت ذهب الشافعي
وابن جرير والاكثر الى ان المعرب ليس في القران واستدل لذلك بانه
لو كان فيه لاشتمل على غير العربي فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ
وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التي لا تنفذ واجيب
بان هذه الالفاظ ونحوها مما اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصا
ولا خلاف في وقوع العلم الاعجمي في القران كابراهيم واسمعيل ويحتمل
ان لا يسمى معربا كما مشى عليه ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال غير
علم وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه
على ان العلم متفق على وقوعه ولا ينافي ذلك كونه كله عربيا نظرا
الى ما ذكره السعد كغيره ان الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست
مما ينسب الى لغة دون اخرى ولا يرد على ذلك منع الصرف نظرا
لكون الوضع في العجمة فهي وان كانت لا تنسب الى لغة دون لغة الا
ان لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقه
في الوضع وبذلك يخرج الجواب عن قول العضد كابن الحاجب ان اجماع
اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكر
من وقوع المعرب فيه اي في القران انتهى فان قلت ما ذكر عن السعد
انها لا تنسب الى لغة دون اخرى هل يصح نسبتها الى العربية
ليصح الحكم بكون القران عربيا على الحقيقة بان يكون بجميع اجزايه
عربيا قلت قال شيخنا رحمه الله تعالى الظاهر انه كذلك لانه اذا لم

ينسب للغة دون اخري فهو ينسب الي الكل وانما اينا في نسبته الي العربية
اختصاص لنسبته لغيرها ثم رايت شيخ الاسلام يعني المصنف اجاب
بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه معرب بالجواز اتفاق اللغتين فيه وانما
اعتبرون عجمته حتي منع من الصرف لاصالة وضعها انتهي لكن ينبغي التامل
في المراد باصالة وضعها مع فرض اتفاق اللغتين ويحتمل ان المراد
به سبقها في ذلك وان وضعه اشتبه بطريقهم في الوضع وفي النقود
والردود ما نصه وجعل الاعلام من المعرب محل المناقشة لان العلم
ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك ولين
سلمنا ان الاعلام عجمية لكن في ان مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة
اذ النزاع في معرب يكون من باب اسم الجنس انتهي وعليه فقيل عبري
وقيل سريانية واصله لاها بالسريانية فعرب
بحذف الالف الاخيرة وادخال الالف واللام عليه واختلف هل يقال
في شي من اسما الله تعالي انه اعظم فقال الطيبي رحمه الله تعالي اجمع
كثير ان الله والاله وهو الاصل وهو قول ابي حنيفة رضي الله تعالي عنه
والكساي وقول اكثر الصوفية وياتي هنا سوال القشيري وجوابه
ولهذا كان الشبلي يقول في ذكره الله وقال القاضي البندنيجي
من الشافعية واكثر اهل العلم علي ان الاسم الاعظم الذي من دعا به
اجيب وعدم الاستجابة لكثيرين لعدم استجماعهم لشرايط الاستجابة
التي من جملتها اكل الحلال هو الله لما فيه من الخواص منها ان اسما الله
تعالي كلها صفات له وهو مخصوص به غير صفة وان اسما الله تعالي
كلها تنسب اليه ولا ينسب الي شي منها ولله الاسما الحسني وان غيره
من الاسما قد يسمي به وهو لم يتسم به احد وانه لزمته الالف واللام عوضا
من الهمزة ولم يفعل ذلك لغيره وانه اختص في القسم بخاصية لا تكون
لغيره من اسما الله تعالي ولا شي من مخلوقاته كقولهم تالله لافعلن وهو
علي شرفه دليل وانه جمع فيه بين يا التي للندا واللام ولم يجي ذلك

في غير الا ما جا في ضرورة الشعر وانه حذف منه الالف في الخط تنزيها له
ان يشتبه باللات في الوقف والخط اذ اكتبت اللات بالها والمشهور انها
حذفت لكثرة الاستعمال وذكر بعض المفسرين انه ذكر في القران في
الفين وثلاثماية وستين موضعا وقيل الاحد الصمد وقيل ذو الجلال
والاكرام وقيل ربنا وقيل ارحم الراحمين وقيل الوهاب وقيل
خير الوارثين وقيل حسبنا الله ونعم الوكيل وقيل الغفار وقيل
كل داع له اسم اعظم بحسب حاله وقيل القريب وقيل السميع العليم
وقيل سميع الدعا واختار الامام ابو زكريا محيي الدين يحيي بن
شرف بن مري بضم الميم وكسر الرا ابن حسن بن محمد بن جمعه بن
حزام بكسر الحا المهملة وبالزاي المعجمة الحزامي النووي ثم الدمشقي
امام اهل عصره علما وعبادة وسيد اوانه ورعا وسيادة عابد
العلما وعالم العباد وزاهد المحققين ومحقق الزهاد راقب الله
في سره وجهره ولم يبرح طرفة عين عن امتثال امره ولم يضيع
من عمره ساعة في غير طاعة مولاه الي ان صار قطب عصره
وحوي من الفضل ما حواه وبلغ ما نواه فتشرفت به نواه ولم
يطلب له منزلا ولا ماوي واذا الفتي لله اخلص سره فعليه منه ردا
لمنبر يظهره واذا الفتي جعل الاله مراده فلذكر عرف
ذكره ينشره ولقد حكي انه كان تكتب حتي تكل يده وتعجز ويضع القلم
ثم ينشد لين كان هذا الدمع تجري صبابة علي غير سعدي فهو
دمع مضيع وهذا منه رضي الله تعالي عنه من باب قوله سبحانه وتعالي
والذين يوتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الي ربهم راجعون
اوليك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون قال الحسن رحمة
الله تعالي عليه كانوا يعملون اعمال البر ويخشون ان لا تتقبل منهم
وقوله تبعا الجماعة تقوية وسند للاختيار وهو منصوب
علي الحال اي تبعا للجماعة انه الحي القيوم كما قال ولذلك

اي لاجل انه الاسم الاعظم لم يرد الا ورودا قليلا في القران وذلك في ثلاثة مواطن البقرة في اية الكرسي وال عمران في قوله تعالى الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وطه في قوله تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وعبارته في الفتاوي فيه احاديث كثيرة في ابن ماجة وغيره اقربها عن ابي امامة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انه في ثلاث سور القران في البقرة وال عمران وطه قال بعض الايمة المتقدمين هو الحي القيوم لانه في البقرة في اية الكرسي وفي ال عمران وفي طه في قوله تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وهذا استنباط حسن والله تعالى اعلم انتهى وقيل انه في الانعام لان فيها المسبعة عند ملتقى الجلالتين وقيل هو في يس وقيل طريق الدعا بهذا الاسم ان تقول اللهم اني اسالك بالها الموقوفة من اسمك الاعظم وبالثلاثة من بعدها والالف المقوم والجيم والميم الطمس الابتر وبالسلم التي هي كالكف بلا معصم وبالها المشقوقة والاربعة والواو المعظم صورة اسمك المكرم الاعظم ان تصلي على محمد واله بعدد كل حرف جرى به القلم ان تقضي حاجتي وهي كذا من المجربات ومن المجربات ان تغتسل عشية يوم الخميس وتقعد معتكفا في موضع صلاتك حتى تصلي المغرب وتمكث ذاكرا حتى تصلي العشا وما قدرت عليه فاذا كان اخر سجدة من الوتر قال ماية مرة يا رب يا رحمن يا حي يا قيوم برحمتك استغيث قال الحاكم صحيح وقد تكلم كل ذي فن من العلوم على هذا الاسم الشريف بما لو جمع لبلغ ما لا تعمه دواوين وما بلغت نفس امري قال مبلغاه من القول الا والذي فيه اعظم وقد كان المثل المشهور عند القوم ان ما لا يدرك كله لا يترك كله كما قيل لا بد للشمس ان تلوح ومن المسك ان يفوح قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني هذا الاسم يدل على ذات موصوفة بنعوت الجلال له قدرة تصلح للاختراع متعلقة بالممكنات وعلم محيط

بالمعلومات

بالمعلومات وارادة نافذة في المرادات وله الامر والنهي ولا تصلح العبادة الا له وله صفة تجب له اختصاصه في وجوده على وجه لا يشغل الحيز ولا الحل والرحمن الرحيم اسمان تثنية اسم بمعنى مقابل الفعل والحرف فلا ينافي انهما صفتان مشبهتان بنيا للمبالغة من رحم فان قلت ذكر ابن حنيد على حصر صيغ المبالغة في الصيغ الخمسة المشهورة وهي فعال ومفعال وفعول وفعيل وفعل وليس واحد منها لان فعيلا انما يكون من صيغ المبالغة حالة عمل النصب بحيث لا عمل له لا يحمل على صيغها قلت لا ورود لان ما ينحصر في الصيغ الخمسة هو ما يفيد المبالغة بالصيغة وما هنا مما يفيدها بالمادة كالجواد ونحوه فان قلت قد يشكل الحصر في الخمسة بقولهم ان نحو الترحال والتجوال والترداد بفتح التا في الجميع مصادر للمبالغة والتكثير قلت قال شيخنا رحمه الله تعالى لا اشكال لان تلك الصيغة انما الفاعلين لا مطلقا على انه قد يمنع انهم قصدوا الحصر فليتامل وقوله بتنزيله منزلة اللازم فلا يعتبر تعلقه بمفعول بل يكون القصد الى نفس الفعل او جعله لازما ونقله الى فعل بالضم اشارة الى الجواب عما اورد من ان الصفة المشبهة لا تشتق الا من لازم فكيف اشتقت من رحم وهو متعد من رحم قلت المراد من مادة رحم اي مصدره دون نفسه غاية الامر انه اختار صيغة الماضي على المصدر لحكمة هي التنبيه على الحروف المعتبرة في الاشتقاق اذ بعض المصادر كالخروج والقبول قد يشتمل على حروف لا تعتبر فيه وقد يقال ان البنا بمعنى الاخذ ودايرة الاخذ اوسع من دايرة الاشتقاق وممن صرح بانهما مشتقان من الرحمة البخاري في جامعه قال بعض شارحيه والدليل على اشتقاقه ما صحح الترمذي من حديث عبد الرحمن بن عوف انه سمع

النبي صلى الله عليه وسلم يقول قال الله انا الله انا الرحمن خلقت الرحمة
وشققت لها من اسمي الحديث قال القرطبي وهذا نص في الاشتقاق
فلا معنى للمخالفة والشقاق انتهى وبالتصريح بهذا الاشتقاق لم يبق
وجه للخلاف والشقاق بان الرحمن عبراني معرب كما ذهب اليه
بعضهم استدلالا بانه لو كان مشتقا لما انكره العرب وقد قالوا وما
الرحمن حين قيل لهم اسجدوا للرحمن وبما روي ان عليا رضي الله تعالى
عنه لما كتب في صلح الحديبية بامر النبي صلى الله عليه وسلم بسم الله
الرحمن الرحيم قال سهيل بن عمرو اما بسم الله الرحمن الرحيم فلا ندري
ما هو ولكن اكتب ما نعرف باسمك اللهم فان ذلك من فرط عنادهم
وتعنتهم في كفرهم كما ان تسمية مسيلمة الكذاب كذلك وقد حكى البيضاوي
في شرح الاسماء الحسنى عن ثعلب ان الرحمن عبري عرب وان اصله
رخمانا بالخاء المنقوطة فحذف الالف وابدل بالخاء حاء والرحمة لغة
معناها معنى رقة القلب وهي كيفية نفسانية تستحيل في
حقه تعالى قال العضد لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن
حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز الاطلاق لغير الله تعالى الى
اخره قال السعد قوله ذو الرحمة اي رقة القلب وهذا في حق الله
تعالى محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن تصح عليه رقة القلب ليكون
حقيقة وظاهر كلام الشرح ان الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قديما
كان او حديثا وقد يستعمل في القديم بخصوصه مجازا مع عدم
الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي واما ما يقال من ان
مجازيته بناء على ان الصيغة للمذكر فوهم انتهى وقال السيد لكان
للفظ الرحمن حقيقة اي استعمال في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة
مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز الاطلاق لغير الله سبحانه وتعالى ولم
يجز قطعا واما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة ومدح
قول شاعرهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فباب من تعنتهم

في كفرهم وهو مردود في عرفهم اللغة ايضا فلا يعتد به فالرحمن موضوع
لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة
للمذكر فاستعماله في غيره كالباري تعالى مجاز وليس بشيء وقيل هو مشتق
من الرحمة اعني رقة القلب التي لا تتصور في حقه سبحانه فهو فيه
مجاز انتهى وقوله وهو ذو الرحمة اي الانعام لا ذو رقة القلب
والالف قوله مطلقا وقوله حتى جاز الى اخره كذا كتب في حاشية
المقام وظاهر كلام السيد دون السعد ان التجوز في اطلاق الرحمن
على الله ليس بناء على انه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهو محال
في حق الله تعالى بل هو بناء على انه موضوع للعام وقد استعمل في الخاص
اي من حيث خصوصه فقد استعمل في غير الموضوع له وقد يتوجه
على هذا انه من اين انه مستعمل في الخاص من حيث خصوصه فالمجازية
غير لازمة وقيل اصل الرحمة النعمة ومنه قوله تعالى هذا رحمة
من ربي اي نعمة وقولهم رحمه الطبيب اي انعم عليه باستقصاء علاجه
وعلى هذه لا ضرورة الى ارتكاب المجاز لما تقدم عقب كلام السيد فلا
تغفل ويكون من قسم صفة الفعل تقتضي اي يحصل منها وبسببها
وليس المراد بالاقتضاء المعنى المعروف وهو الايجاب وانما المراد
المناسبة ووجه التعبير بالاقتضاء الاشارة الى تمام المناسبة التفضل
والاحسان الى المرحوم فالتفضل غايتها وقوله واسماء الله
الدالة على الصفات التي لا يمكن ثبوتها له تعالى الماخوذة من نحو ذلك
اي من ذلك ونحوه مما يستحيل ثبوته له تعالى انما تؤخذ باعتبار
الغاية التي هي فعل يمكن صدوره عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم
المحسن المتفضل بالارادة والاختيار دون المبدا الذي يكون انفعالا
لا يمكن اتصافه تعالى به ومن هذا القبيل الغضب والمكر والاستهزاء
تنبيه على قاعدة مذكورة في التفسير الكبير على الكلام على قوله
تعالى غير المغضوب عليهم وبيانها مع تحرير العبارة عنها ان جميع

الاعراض النفسانية نحو الرحمة والغضب والحيا والفرح والمكر
والخداع والاستهزا مباد لامور تترتب عليها تسمى غايات لها
فالرحمة مثلا صفة يعبر عنها بانها رقة القلب وبانها انعطاف اي
ميل قلبي يقتضي التفضل وغايتها ايصال النفع المتفضل به او ارادة
ايصاله والغضب غليان دم القلب لقصد الانتقام فهو مبدا لغاية
ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه او نفس ذلك الايصال
والحيا انكسار يحصل في النفس وهو مبدا غايته ترك الفعل وعلى
هذا القياس فهذه الامور باعتبار كونها مبادي هي اعراض نفسانية
اي انفعالات فتستحيل في حق الباري سبحانه وتعالى وحيث اطلق
لفظ مما تقدم في حقه تعالى فالمراد به ارادة غايته او الغاية
نفسها لان الغايات التي تترتب عليها افعال لا استحالة في نسبتها
اليه سبحانه على ما يليق بعظمة ذاته المقدسة فالمراد بالرحمة مثلا
ارادة ايصال النفع فتكون من صفات الذات او نفس ذلك الايصال
فتكون من صفات الافعال وهو الذي يشعر به كلام المصنف وما
ذكره المصنف كالامام الرازي من انه اذا وصف الله سبحانه وتعالى
بما لا يصح يحمل على غايته وهي قاعدة في كل مقام ومراده انه اذا حمل
على الغاية او ارادتها او ارادة الغاية المعنى الاعم فان الامام
تارة عبر عن غاية الغضب بارادة الضرر وتارة بايصال الضرر وعلى
وزان ذلك يقال في الغضب ونحوه وملخصه انه مجاز من ذكر السبب
وارادة المسبب وكلام المصنف يشعر بانه اخذ الرحمن من الرحمة
باعتبار ما يلزمها من التفضل والاحسان والاظهر ان الرحمن ماخوذ
من الرحمة بمعنى التفضل والاحسان بل الاظهر ان الرحمن الماخوذ
من الرحمة بمعنى رقة القلب نقل الى معنى المتفضل والمحسن غاية الاحسان
هذا وقال استاذ شيخنا رحمهما الله تعالى واقول هذا بحسب اللغة
واما بحسب الشرع فالاقرب انه حقيقة شرعية فيما يصح لغاية التبادر

والخاص

والخلاص عن التكلف في موارد الاستعمال اذ كثيرا ما لم يلاحظ القرينة
والتشبيه ظنية بل انتهى بحيثي ان كثيرا من المستعملين له لم يعرف معناه
الحقيقي وتنزهه تعالى عنه حتى يقيم قرينة على انه غير مراد وشرط المجاز
اقامة القرينة الصارفة والظاهر انه لا يكفي مجرد وجودها وان لم
يقصدها المتكلم وكذا حال التشبيه فانه مما لم يقصده اكثر المستعملين
فاذا جعلناه مجازا او استعارة فلا بد من التكلف في دفع ما مر وان جعلناه
حقيقة شرعية فلا اشكال وقدم الله على الرحمن الرحيم لانه اي لفظ الله
اسم ذات وهما اي الرحمن الرحيم اسما صفة والذات مقدمة على
الصفة لان تعقل الصفة يتوقف على تعقل الموصوف لان الموصوف
يجب تحققه قبل تحقق صفته اذ ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف
والحاصل ان ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع ان كان ثبوت
المحمول للموضوع خارجيا فهو فرع ثبوت الموضوع الخارجي او ذهنيا
ففرع ثبوته الذهني نعم على قولهم ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت
الشي الثاني اشكال لانه لا ياتي في ثبوت الوجود فانه لو كان ثبوت
الوجود لزيد فرع وجود زيد اقتضى وجودا اخر وثبوت ذلك الوجود
الاخر لزيد فرع وجوده فيقتضي وجودا اخر وهكذا الى غير نهاية
فيتوقف وجود زيد على وجودات غير متناهية فلهذا منع بعضهم
قولهم المذكور وقال بل ثبوت شي لشي يستلزم ثبوت المثبت له ولو
بذلك الثبوت فاثبات الوجود لزيد يستلزم وجود زيد ولو بذلك
الوجود هذا ولعل المراد ان الاولى ان يلاحظ الذات قبل الصفة
واما انه يجب ذلك فلا هذا ان اريد بتحقق الذات قبل الصفة التحقق
في التعقل وان اريد تحققها قبلها في الخارج فلا نزاع فيه اذا كان تنزيل
الالفاظ لتادية المعاني بحسب ترتيب تلك المعاني في التعقل لا في
الخارج فالانسب في التعليل ان يعتبر التحقق في الذهن فليتامل
واذا كانت الصفة متاخرة عن الذات فجعل الدال عليها متاخرا

عن الدال على الذات للمناسبة فان قيل اسماء الصفات تدل على الذات
وعلى الصفة جميعا فما باله اعتبر الصفة دون الذات قلت اعتبر
في اسماء الصفات المعاني المقصودة وقدم الرحمن على الرحيم لانه
اي الرحمن خاص وانما كان خاصا لانه لا يقال لغير الله اي لانه لا يطلق
على غير الله تعالى وفي نحو هذا الدليل نظر لان عدم القول
لا يدل على عدم صحة الجواز ان يكون صحيحا ممكنا لكن لم يقع بالفعل
واما قول بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة وقول
شاعرهم فيه سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا ٥ وانت غيث
الورى لازلت رحمانا اي ذا رحمة قال الزمخشري فمن تعنتهم في
كفرهم قال المصنف لعنتهم اي تحرجوا لجلفتهم في كفرهم عن
منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره قال شيخنا رحمه
الله تعالى اقول لي فيه اشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة
ومن لازمها ان يكون القياس جواز اطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق
من بني حنيفة غايته انه اطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق
بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله ما تجب صحة فكيف يحكم بعدم
صحته وبانه خروج عن منهج اللغة لا يقال انه صار علما لله تعالى او
ان الواضع شرط ان لا يستعمل في غيره تعالى لانا نقول اما الاول
فغايته انه صار علما بالغلبة ومثله لا يمتنع اطلاقه بالمعنى الوصفي
على الغير كما في سائر الاعلام الغالبة بل لو سلم انه علم بالوضع لم يمتنع ه
الاطلاق كذلك لان جعل اللفظ علما لا يمنع الاطلاق باعتبار معناه الاصلي
حيث صار ظاهره عدم صحة ذلك لا حقيقة ولا مجازا مع ان الصحيح
جواز التجوز في الاعلام واما الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه
فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال انتهى وقال
الجلال المحلي اي ان هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم في
كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي صلى الله عليه وسلم كالو

استعمل

بمعنى تعنتهم

استعمل كافر لفظ الله في غير الباري من المتهم اي ان هذا الاستعمال
غير صحيح انه لا يقع حقيقة ولا مجازا وكذا قوله كالو استعمل كافر الى اخره
قال شيخنا رحمه الله تعالى وقد يستشكل ذلك فليتأمل وقال
الشيخ تاج الدين السبكي في رفع الحاجب هذا تحكم سديد فانه لا يفيد
جوابا اذا النعت لا تتقيد مع وقوع اطلاقهم وغايته انه ذكر السبب
الحامل لهم على الاطلاق والجواب السديد ان يقال المختص بالله
هو المعرف باللام دون غيره انتهى واقره ابن جماعة وجماعة الجلال
وقيل في الجواب نظر لانه لا ينفي الاستعمال في غير الباري تعالى
غايته انه يعلل الواقع وهو يؤكد الاستعمال لكنه ضعيف لاشعاره
بالاستعمال اذا كان على خلاف اصل الوضع معنى لا منافيا اباه
واجاب الشيخ بدر الدين ابن مالك وابوه من قبله بانه اراد
لا زالت ذا رحمة ونظر فيه بعضهم واقول الظاهر ان مراد
البدر والده انه بمعنى الرحمة وانه على تقدير مضاف فلا يكون
رحمانا مستعملا في غير الله تعالى فليتامل وقيل انه شاذ لا اعتداد
به وقيل ونعم ما قيل انه متعنت به والمختص بالله المعرف باللام
خلاف الرحيم فانه غير خاص اذ يقال لغير الله تعالى والخاص
مقدم على العام قال شيخنا رحمه الله تعالى قد يقال هذا ه
واضح اذا اجتمعا تعارضا اما اذا اجتمعا فينبغي تقديم العام لان
فيه نوعا من سلوك الاجمال ثم التفصيل وكذا نوع من الترقي
فان قلت هل من سبيل الى توجيه ما قاله المصنف قلت
نعم وذلك ان لفظ الرحمن لما كان خاصا صار كالعلم اي وان لم
يتصل الى حد العلمية ووجه مشابهته العلم ان لفظ الرحمن لا يوصف
به غير الباري تعالى كان العلم الذي تجري عليه الصفات فناسب
ان يليه بخلاف الوصف المشترك الذي يوصف به ذلك الموصوف
وغيره وهذا التوجيه لسيبويه وقدم الرحمن على الرحيم لانه

اي لفظ الرحمن ابلغ اي اكثر مبالغة [illegible] نعم
بناء اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد قلت نبه على قول
الاخفش فانه جوز بناءه من كل مزيد فان قلت هل يصح ان يكون
من المبالغة اي الازيد بلاغة قلت قد تقرر عند اهل المعاني ان
البلاغة تكون صفة الكلام والمتكلم ولا تكون صفة المفرد لكن قال
بعض المتاخرين ليس بمسلم في نفس الامر بل تكون صفة لمفردات
الكلام كما تكون صفة الكلام اذ كل واحد من مفردات الكلام مطابق
لمقتضى الحال كما انه مطابق له الا ترى ان ايراد المسند اليه معرفة
في مقام التعريف بلاغة في نحو زيد قايم كما ان ايراد المسند نكرة
في مقام التنكير بلاغة فيه ايضا ومعلوم عندك بالضرورة ان كل
واحد من زيد وقايم ليس بكلام اصلا والا لانقلب المفرد مركبا
تاما وهو باطل بالضرورة ولا شك ايضا ان ايراد دابة نكرة في
قوله تعالى ما متحرك عليها من دابة تطبيق لمقتضى المقام وعلى هذا
ساير كلامه تعالى وامثاله كثيرة جدا في الاستعمال فثبت ان كل
مفرد من مفردات الكلام البليغ مطابق لمقتضى المقام والحال
كما انه مطابق له فان قلت فماذا تقول في كلام مهرة وقصر بحثهم
قلت يأول كلامهم بوجهين الاول ان المراد من الكلام في قولهم
البلاغة مختصة بالكلام لا يتعدى الي المفردات هو مطلق المركب
سواء كان مركبا بمعنى الكل والمجموع او مركبا مع غيره كزيد
في نحو زيد قايم فانه مفرد في حد ذاته ومركب مع قايم من حيث
النظر اليه فيقصد رحمة زايدة بوجه ما فلا ينافيه ما يروى من
قولهم يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما الوجه الثاني ان المراد
بالمفردات هو المفردات اللغوية قبل وقوعها في التركيب فانها
في حكم النعيق ولا تتعلق بها المعاني النحوية لانتفا مقتضيها مع قيام
المانع عنها فضلا ان يتعلق بها المعاني المتعلقة بالبلاغة من الرحيم

دائما

وانما كان الرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البنا تدل على زيادة المعنى
اي الزيادة على الحروف الاصول تدل على زيادة المعنى قال
السيد رحمه الله تعالى تلك المبالغة اما بسبب شمول الرحمن للدارين
واختصاص الرحيم بالدنيا كما ورد عن السلف يا رحمن الدنيا والاخرة
ورحيم الدنيا واما بحسب كثرة افراد المرحومين وقلتها كما ورد عنهم
ايضا يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة لان رحمة الدنيا تعم المومن والكافر
واما بحسب جلالة النعم ودقتها والمدعي ان في الرحمن مبالغة ليست
في الرحيم فيقصد رحمة زايدة بوجه ما فلا ينافيه ما يروى من قولهم
يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما وقوله غالبا اشارة الي الجواب
عن ايراد ابن ابي الربيع وغيره على هذه القاعدة نحو حذر وحاذر
فان حاذر ليس ابلغ من حذر بل بالعكس وحاصل الجواب ان القاعدة
اغلبية والاكثرية لا كلية فلا ايراد ولا نقض واجيب ايضا بان الشرط
فيه بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كصد وصديا
وغرث وغرثان وفرح وفرحان كل صفة مشبهة بخلاف حذر وحاذر
فان الاول صفة مشبهة والثاني اسم فاعل قال بعضهم ويزيفه
ان ابن الحاجب عد حذرا من مبالغة اسم الفاعل وبان حذرا انما كان
ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كشبس ونهم وفطن فجاز
ان يكون حاذر ابلغ لدلالته على زيادة الحذر وان لم يدل على ثبوته
ولزومه قال بعضهم وفي هذا بحث لا يخفى على الفطن فالصواب
الاقتصار على الاولين كما في قطع وقطّع فان تشديد الثاني يدل
على التكثير فان قلت تقديم الرحمن على الرحيم مخالف للعادة من
تقديم غير الابلغ ليترقى منه الى الابلغ كقولهم عالم نحرير وهو بكسر
النون العالم المتقن من نحر العلم اتقنه وجواد بتخفيف الواو اي كثير
الجود اي العطا فياض وهو الوهاب البالغ قلت قيل ان تقديم
الرحمن على الرحيم ليس مخالفا للعادة من تقديم غير الابلغ ليترقى منه الى

الابلغ بل هو موافق لها في تقديم غير الابلغ لان الرحيم ابلغ اي اكثر مبالغة
اي ازيد معنى لان فعيلا للامور الغريزية كشريف وكريم وفعلان
للامور العارضة كغضبان وسكران ورد بان ذلك لكونه من باب
فعل بالضم لا لكونه صيغة فعيل وايد القول المذكور برواية رحمن
الاخرة ورحيم الدنيا لانه في الدنيا يرحم المومن والكافر وفي الاخرة
الا المومن ولقائل ان يقول لا نسلم عدم الرحمة للكافر في الا[خرة]
[..]ا فقد قيل ان الشفاعة للخلاص من الوقوف في الموقف يظهر ان
[..] صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين اي الكافر والمومن وهذا
[..]ي ان الكافر يرحم ايضا واما ثانيا فلان كل كافر مرحوم في وقت
[..]ات لان عدم التعذيب بعذاب اشد رحمة فشملت الرحمة الكافر
ايضا وايضا فالدلالة على الكثرة بعدمها الدالة على الشدة والقوة لعدم
انقطاع رحمة الاخرة فلا يظهر وجه الابلغية فليتامل ورأيت بعضهم قال
واجاب البعض بان هذه الرواية ليس فيها ما يقتضيه ومبني على الادلة
على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين
اي وهم الاشاعرة الى اخره انتهى الى ان القائلين بقدم التكوين
يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام اي اعطاء النعمة كالاحسان على
من لم يكن ... ولا قوة الا بالله العلي العظيم
دليل على دلالتها على ان الرحمن ابلغ لظهور لان القيامة فيها الرحمة كان
اكثر باضعاف واثرها فيها اظهر لما في صحيح مسلم ان الله خبأ لعباده
تسعة وتسعين رحمة ليوم القيامة وقال بعضهم والذي يظهر ان
جهة المبالغة مختلفة فلذلك جمع بينهما من باب التوكيد فمبالغة فعلان
مثل غضبان وسكران من حيث الامتلاء والغلبة ومبالغة فعيل من حيث
التكرار والوقوع بمحال الرحمة ولذلك لا يتعدى فعلان ويتعدى فعيل
تقول زيد رحيم المساكين كما تعدى فعيلا فقالوا زيد حفيظ علمك وعلم
غيرك حكاه ابن سيدة عن العرب واما قول بعضهم ان الرحيم ابلغ من

الرحمن

الخامس من قرة العيون

الرحمن بانه يوكد به والموكد يكون ابلغ من الموكد فاجيب عنه بانه ليس من
باب التاكيد بل من باب ذكر النعت بعد النعت وقيل معناهما واحد
كندمان ونديم قال الشيخ بدر الدين الدماميني وهاهنا فائدة
حسنة وهي ان بعض المتاخرين كان يقول ان صفات الله تعالى التي
هي على صيغة المبالغة كرحيم وغفار وغفور كلها مجاز اذ هي موضوعة
للمبالغة ولا مبالغة في صفات الله تعالى لان المبالغة هي ان تنسب للشي
اكثر مما له وصفات الله تعالى متناهية في الكمال لا يمكن المبالغة فيها
وايضا فالمبالغة انما تكون في صفات تقبل الزيادة والنقص وصفات
الله تعالى لا مبالغة في احديها دون الاخرى كما قرره هذا البعض
وروى الترمذي والحاكم في المستدرك دعاء لوفاء الدين بلفظ اللهم
فارج الهم كاشف الغم مجيب دعوة المضطرين رحمن الدنيا والاخرة
ورحيمهما انت ترحمني فارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك
وهذه الرواية توافق القول بترادفهما وهو منقول عن ابي عبيدة
معمر بن المثنى ولا يخفى على ذي مسكة ان الذي لا يقبل الزيادة
هو صفاته الذاتية اما الفعلية كالانعام فلعلها تقبل الزيادة
قطعا ولعل هذا البعض اخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة
بقول العبد ما نصه صفات الذات والافعال طرا قديمات مصونات
الزوال انتهى ووجه الاخذ عندي انه صرح بقدم صفات الافعال
وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها تقتضي التغير ولا تغير في القديم
وما دري ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية واما الاشاعرة
فعلى انها حادثة كما بينه شراحها بل قال الحق بن جماعة عندي ان النزاع
عند التحقيق يزول فافهم انتهى وقال السعد بعد قول النسفي
في عقائده والتكوين صفة لله تعالى ازلية بعد ان فسر التكوين بقوله
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاختراع ونحو ذلك واورد ادلة الحنفية على هذا المدعي ما نصه

[illegible]

ومبني هذه الادلة علي ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون
من المتكلمين اي وهم الاشاعرة الي اخره انتهي علي ان القايلين بقدم
التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام اي اعطا النعمة كالاخبار
علي مدلول الكلام بكلام مبهم علي وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
لكن قايله خص كلا منهما بشي ليخرج بذلك عن التاكيد لان الافادة
خير من الاعادة فقيل قايله مجاهد رحمن الدنيا ورحيم الاخرة
كما ورد عن السلف يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة وقيل عكسه
اي رحيم الدنيا ورحمن الاخرة وقيل الرحمن امدح والرحيم الطف
وقايله ثعلب وقيل الرحمن المنعم بما لا يتصور جنسه من العباد والرحيم
المنعم بما يتصور من العباد وقيل انما اخر ليقف العباده
من تكثر غير الابلغ ليترقي منه الي الابلغ لايثار مسلك التتميم
فيصح بالجليل اولا ثم بالحقير منه لئلا يتوهم خلافه فتقد بر لئلا
تقع في الغلط وتتوهم انه لو قدم الرحمن يحصل ذلك ايضا مع الترقي
لان المقصود فيه نسبة العظيم اولا وذلك فايت في الترقي لانه اريد
ان يردف الرحمن الدنيا الذي يتناول جلايل النعم اي عظمها واصولها
كنعمة الحياة والحواس والقوي والرزق وعطف اصول النعم علي
جلايلها يصح كونه عطف تفسير ان اريد بجلايل النعم اصولها خاصة
ويصح كونه عطف خاص علي عام ان اريد بالجلايل ما يعم الاصول
والظاهر ان في العبارة مسامحة والمراد الذي يتناول المنعم
جلايل النعم واصولها اذ نفس الجلايل والاصول ليس من افراد الرحمن
حتي يكون متناولا لها ويجوز ان يكون التقدير الذي تناول جلايل
النعم واصولها المعتبر بن فيه فليتامل بالرحيم الدال علي دقايقها
لئلا يتوهم انها غير ملتفت اليها فلا تسال ولا تعطي كما هو المستعمل
ان العظيم لا يطلب منه الحقير فكانه تعالي يقول لو اقتصرت علي ذكر
الرحمن لاحتشمت ولتعذر عليك سوال الامر اليسير ولكن لاعلمتني

[illegible]

دعانا

ودعانا نطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك
نعلك وحكي ان رجلا ذهب الي بعض الاكابر فقال جيتك لامر يسير
فقال اطلب للمهر اليسير رجلا يسيرا وروي ان فتي اعتقل لسانه
عند وفاته عن الشهادة فاتي النبي صلي الله عليه وسلم واخبر به
فقام ودخل عليه وجعل يعرض الشهادة عليه وهو يتحرك ويضطرب
فقال النبي صلي الله عليه وسلم اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم
قالوا بلي فقال هل عق والديه قالوا بلي فطلب امه فجات عجوز عورا
فقال النبي صلي الله عليه وسلم هل عفوت عنه فقالت لا انه لطمني
ففقا عيني فقال النبي صلي الله عليه وسلم هاتوا الحطب والنار
فقالت وما تصنع بالنار قال احرقه بين يديك جزا لما فعل فقالت
عفوت الان حملته تسعة اشهر اتارا رضعته سنتين فانطلق لسانه
فذكر اشهد ان لا اله الا الله النكتة في ذلك انها رحيمة فلاجل ذلك
القليل من الرحمة ما جوزت الاحتراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي
لم يتضرر بجنايات عبيده كيف يحرق المومن الذي داوم علي
شهادة ان لا اله الا هو سنين وانما اردف بالرحيم ليكون اي الرحيم
كالتتمة والرديف ليتناول ما دق منها اي النعمة ولطف واختيار
الشيخ جار الله العلامة الزمخشري احسن الله اكرامه في دار المقامة
وحاصل هذا التوجيه ان المقام ليس مقام الترقي بل مقام التكميل
والتتميم وهو نسبة الجليل اولا لجلالته ثم نسبة الحقير دفعا للوهم
وبيانه ان الترقي انما يتعين اذا كان الابلغ اخص مما دونه ومشتملا
علي مفهومه كنحرير في قولنا عالم نحرير فان النحرير كما في الصحاح هو
العالم المتقن فهو مشتمل علي مفهوم العالم فلو ذكر بعده لخلا عن
الفايدة وكذا باسل في قولنا شجاع باسل فان الباسل هو الشجاع البالغ
في الشجاعة فهو مشتمل علي مفهوم الشجاع واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا
علي مفهوم ما دونه كما فيما نحن فيه فيجوز سلوك كل واحد من طريقي

ومبلغ قدرك صح

العلامة صح

التعميم والترقي نظرا الي مقتضي المقام وههنا يحمل على الاول لان المطلوب
بالقصد الاول في مقام العظمة والكبريا جلايل النعم فقدم الرحمن
واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل منه لئلا يتوهم ان محقرات
النعم لا تليق بجنابه فلا تطلب من بابه ولمناسبته اسم الذات
في الاختصاص وعظمة المعنى وعقب اسم الذات اسمين لصفتي
المبالغة في الرحمة اشارة الي سبقها وغلبتها على اضدادها وعدم
انقطاعها رافة ورحمة فكونها ملاصقة لاسم الذات دل على
السبق وانها بمنزلة الذات وتكرارها دل على الغلبة وعدم الانقطاع
وهذا الذي تقرر كله مبني على ان الرحمن صفة وهو كذلك في
الاصل لكنه صار علما بالغلبة على الذات الواجب الوجود والمراد بها
تخصيص احد المشتركين او المشتركات بشايع على سبيل الاتفاق
دون القصد كتخصيص البيت بالكعبة فان قلت تعريف العلم
لا يصدق على العلم بالغلبة قلت لعلهم ارادوا بالوضع ما يشمل
الوضع حقيقة او حكما وذهب ابن عصفور الي ان العلم بالغلبة
ليس بعلم وان اجري مجراه ومقتضى صيرورته علما لذلك انحلاه
معني العهد عن ال بل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له اصلا
وهذا هو الظاهر فقد قال الامام العلامة الرباني جمال الدين
يوسف ابن هشام الانصاري وكان شافعي المذهب ثم تقلد لمذهب
احمد بن حنبل قبل وفاته بخمس سنين في المغني الحق قول الاعلم وابن
مالك انه ليس بصفة بل علم قال وبهذا لا يتجه السوال الذي
ساله الزمخشري وغيره لم قدم الرحمن على الرحيم مع ان عادتهم تقديم
غير الابلغ كقولهم عالم نحرير وجواد فياض انتهى قال الدماميني
ظهور الوصف فيه يمنع علميته والاستدلال عليها بما اشار اليه المص
اي ابن هشام بعد هذا من وروده كثيرا غير تابع ضعيف فالمشتقات
الكاينة بال يجوز ذلك فيها نحو القايم زيد ولا تخرج بعض الوصفية

وعلمية الغلبة بيردها ان الرحمن لم يستعمل الا له تعالى فلا تتحقق الغلبة
وقد صرح المصنف في النوع التاسع من الجهة السادسة من الباب
الخامس ان الكسائي جعل الرحمن الرحيم من الم الله الاهو الرحمن الرحيم نعتين مخصوص
لهو وفيه دليل على ان الكسائي لا يرى الرحمن علما انتهى قال الشمني
واقول انما استدل المصنف بان لفظ الرحمن لم يستعمل في وقت
من الاوقات صفة ولا مجردا من ال لا يجوز استعماله كذلك حتى يقال ان
ذلك يجوز في نحو القايم زيد ولا يخرج به عن الوصفية واما عدم
استعمال لفظ الرحمن في غيره تعالى فانما يمنع الغلبة التحقيقية لا التقد سيبويه
والقايل بانه علم يدعي انه علم بالغلبة التقديرية انتهى وممن
صرح بان غلبته تقديرية السيد في حواشي الكشاف فقال
عقب قول الكشاف وهو من الصفات الغالبة اي تقديرا اذ
مقتضي القياس استعماله في غيره تعالى ايضا لان معناه البالغ في
الرحمة وحيث اختص به فكانه غلب عليه وكذلك الدبران والعيوق
لما اعتبر فيه معني الدبور والعوق كان القياس ان يستعملا في غير
هذين الكوكبين لكنهما اختصا بهما غلبين لهما فكانهما غلبا عليهما
بخلاف الصعق فان غلبته تحقيقية ومن ههنا تراهم يقولون
الغلبة اما بالنظر الي القياس والاستدلال واما بالنظر الي الواقع
والاستعمال انتهى قال ابن هشام وينبني على علميته انه
اي لفظ الرحمن في البسملة ونحوها بدل لا نعت
والجار عامل له بمحذوف مماثل لعامل المتبوع لان البدل على نية
تكرار العامل ومنهم من اعربه عطف بيان ورجح بان البدل ليته
لا تناسب هنا وعبارة بعضهم والحق في مثل هذا ان يعرب عطف
بيان وهو هنا على سبيل المدح كما في قوله تعالى جعل الله البيت الكعبة؟
الحرام ويتحاشى عن ذكر البدل لانه المقصود بالحكم والمبدل منه انما
يذكر توطية للبدل وفي نية الطرح غالبا والمقام يابى الي اخره قد

يمنع لان التابع يدل على وصف الرحمة الملايم لحصول البركة المقصود
بالتسمية فليتامل وقال ابو زيد السهيلي البدل فيه عندي ممتنع
وكذلك عطف البيان لان الاسم الاول لا يفتقر الى تبيين لانه اعرف
الاعلام كلها وابينها الا ترى انهم قالوا وما الرحمن ولم يقولوا وما
الله فهو وصف يراد به الثنا وان كان يجري مجرى الاعلام وقد
تقدم ان عطف البيان يجي للمدح فلا تغفل وان الرحيم بعده نعت
له اي للرحمن لا لاسم الله تعالى اذ لا يتقدم البدل على النعت
واما ما يتوهم في البدلية من منع كون الرحيم نعتا للرحمن لان التابع
لا يتبع فهو ممنوع لانك تقول جا زيد وعمرو الكريم نعتا لعمرو
وهذا صحيح قطعا فقد اتبع التابع فبطلت الكلية في قولك التابع
لا يتبع فتامل قال اي ابن هشام ومما يوضح انه غير صفة له
مجيه كثيرا اي مجيا كثيرا او وقتا كثيرا حالة كونه غير تابع نحو
الرحمن علم القران ويوقع نحو على انه خبر مبتدا محذوف اي
هو نحو كذا او ينصبه على تقدير فعل اي اعني مثلا وجوز بعضهم
في مثله ان يكون منصوبا على اسقاط الخافض اي في نحو كذا وليس
ذلك بمقيس في مثل هذا الموضع فلا ينبغي التخريج عليه قل ادعوا
الله او ادعوا الرحمن واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن
فان قيل كان ينبغي ان يقول وقل ادعوا الله او ادعوا الرحمن و واذا
قيل الى اخره فياتي بحرف العطف في الموضعين وليس حذف العاطف
في مثل هذا بمقيس حتى يرتكبه فالجواب عن ذلك من وجهين
احدهما ان نحو خبر مبتدا محذوف تقديره هو اي مجيه غير تابع
نحو كذا فهي اخبار متعددة كل منها خبر مستقل نحو زيد قايم وقاعد
فيجوز العطف وتركه قياسا وغايته انه حذف هنا مضافا من بعض
الامثلة لدلالة ما تقدم عليه ثانيهما انه لما كان الغرض هنا مجرد
التعداد ترك العاطف كما يتركه المملي على الكاتب اسما لرفع حسابها

فيقول

فيقول مثلا دار كتاب فرس بساط من غير عطف قلت لا يمتنع غلبة
علميته اعتبار وصفيته الاصلية وملاحظتها فيجوز كونه نعتا باعتبا
ملاحظتها والعامل في النعت هو العامل في المنعوت ويجوز نصبهما
باضمار امدح او اعني ورفعهما على تقدير هو ونصب احدهما ورفع
الاخر ويجوز جر احدهما على الاتباع بعد القطع ولم يقرا احد الرحمن
الرحيم الا بالجر فيهما والقراة سنة متبعة واما مجيه غير تابع فلا
يدل على عدم اعتبار حالة الوصفية الاصلية لان مجيئه غير تابع نظر الغلبة
او لان الموصوف اذا علم جاز حذفه وبقا صفته كقوله
اي قول الله باعادة الضمير على غير مذكور للعلم به من قوله تعالى
وجملة تعالى معترضة او حالية للتعظيم والتمييز اي عما لا يليق علوا كبيرا
ومن الناس والدواب جمع دابة وهي لغة ما يدب على الارض
وكان المراد بالدب على الارض مطلق الانتقال عليها حتى يشمل الزحف
كما في الحية ويدل عليه قوله تعالى والله خلق كل دابة من ما فمنهم
من يمشي على بطنه وبما يدب ما من شانه ان يدب فيشمل ما لم يدب
مطلقا وقد يسبق الى الفهم منه على الارض على وجه الارض وبه عبر
المحقق فيخرج ما في بطنها وما تحتها كالثور الحامل لها ومن الارض
خروج غيرها كالسما ولا يبعد ان يكون خروج ذلك غير مراد ولان
التقييد بالارض ونظيرها لان الدب عليها اوضح لمشاهدته عبارة
القاموس والدابة ما دب من الحيوان انتهى فلم يقيد بالارض وذكر
الامام في موضع من تفسيره ما يقتضي عموم الدابة لغة لكل حيوان
في الارض وغيرها وعموم الحيوان للملايكة وغيرهم فانه قال في قوله
تعالى في سورة الانعام وما من دابة في الارض الحيوان اما ان
يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير ثم اورد ان من الحيوان ما لا
في هذين القسمين مثل حيتان البحر وساير ما يسبح في الما ويعيش
فيه قال والجواب انه لا يبعد ان توصف بانها دابة من حيث

[illegible]
للعلمية م
بداوصه
بدخل

انها تدب في الماء فهي كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح في الهوا الا ان وصفها بالدبيب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران الى ان قال ما الفايدة في تقييد الدابة بكونها في الارض قال والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السما احتجاجا بالاظهر لان ما في السما وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لامتنع الله اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون منزلة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض انتهى وفي قوله تعالى في سورة هود وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هاء التانيث واطلق على كل حيوان ذي روح ذكرا كان او انثى الا انه بحسب العرف اختص بالفرس والمراد بهذا اللفظ في هذه الاية الموضوع الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق عليه بين المفسرين انتهى وفي قوله تعالى في سورة النور والله خلق كل دابة من ما الى اخره لم قال تعالى خلق كل دابة من ما مع ان كثيرا من الحيوانات غير مخلوق من الما اما الملايكة فهم اعظم الحيوانات فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم مخلوقون من النار الى اخره انتهى وفي العرف عبارة عن ذات القوايم الاربع فيكون منقولا عرفيا وهل يندرج في ذوات الاربع هنا ماله اكثر من اربع كالعناكب فان اعتمادها اذا مشت على اربع فيه نظر فان لم تندرج فقد تحتاج الى التقييد والانعام مختلف الوانه كذلك اي كاختلاف الثمار والجبال اي نوع مختلف الوانه والاسم مجرور بالبا وانه اسم او مجرور بالاضافة وهي في اللغة الامالة ومنه ضافت الشمس

وقوله ص

للعزوب

للعزوب مالت واضفت ظهري الى الحايط املت وفي الاصطلاح نسبة تقييدية بين اسمين تقتضي انجرار ثانيهما فخرج بالتقييدية الاسنادية نحو زيد قايم وبما بعده نحو قام زيد ولا نحو الاضافة الى الجمل لانها في تاويل الاسم وبالاخير الوصف نحو زيد الخياط والاصح ان الاول هو المضاف والثاني هو المضاف اليه لان الاول هو الذي يضاف للثاني فيستفيد منه تخصيصا وقد اشتهر اشكال في الاضافة بانه يلزم الدور لتوقف المضاف من حيث هو مضاف على الاضافة وتوقف الاضافة على المضاف ضرورة انها نسبة بين المضاف والمضاف اليه وكل نسبة متوقفة على المنتسبين وجوابه انه ان اريد بتوقف الاضافة على المضاف توقفها عليه من حيث ذاته فهو مسلم ولا دور لاختلاف جهة التوقف او توقفها عليه من حيث كونه مضافا فهو ممنوع ولا بالحرف المنوي على النحو قال الشيخ الرضي واذا ثبت ان العامل في الاسم ما يحصل بواسطته في ذلك الاسم المعنى المقتضي للاعراب وذلك المعنى كون الاسم عمدة او فضلة او مضافا اليه العمدة او الفضلة فاعلم ان بينهم خلافا في ان العامل في المضاف اليه هو اللام المقدرة او من او المضاف فمن قال انه الحرف المقدر نظر الى معناه في الاصل هو المقوم للاضافة بين الفعل والمضاف اليه اذ اصل غلام زيد غلام حصل لزيد فمعنى الاضافة قايم بالمضاف اليه لاجل الحرف ولا ينكر ههنا عمل الحرف الجر مقدرا وان ضعف مثله في نحو خير في قول روبة وذلك لقوة الدلالة عليه بالمضاف الذي هو مختص بالمضاف اليه او يتبين به كما ان نصب ان المقدرة في نحو احضر الوغى ضعيف فاذا وقع موقعها فا السببية او واو الجمع كما يجي في باب نواصب المضارع جاز نصبها مطردا وكذا الجر برب المقدرة بعد الواو والفا وبل ليس بضعيف ومن قال ان عامل الجر المضاف وهو الاولى قال ان حرف الجر شرعية

مفسوخة والمضاف مفيد معناه ولو كان مقدرا لكان غلام زيد
نكرة كغلام لزيد فمعني كون الثاني مضافا اليه حاصل لا بواسطة
الاول فهو الجار بنفسه وقال بعضهم العامل معني الاضافة ٥
وليس بشي لانه اراد كون الاسم مضافا اليه فهذا المعني المقتضي والعامل
ما به يتقوم المعني المقتضي وان اراد بها النسبة التي بين المضاف
والمضاف اليه فينبغي ان يكون العامل في الفاعل والمفعول ايضا ٥
النسبة التي بينها وبين الفعل كما قال خلف العامل في الفاعل هو
الاسناد لا الفعل انتهي وكذا الرحمن الرحيم اي مثل اسم في الجر
بالمضاف علي الصحيح قال الشيخ الرضي قال سيبويه العامل فيهما
اي الصفة والتاكيد وعطف البيان هو العامل في المتبوع وقال
الاخفش العامل فيها معنوي كما في المبتدا والخبر وهو كونها تابعة
وقال بعضهم ان عامل الثاني مقدر من جنس الاول ومذهب
سيبويه اولي لان المنسوب الي المتبوع في قصد المتكلم منسوب
اليه مع تابعه فان المجي في جاني زيد الظريف ليس في قصده منسوبا
الي زيد مطلقا بل الي زيد المقيد بقيد الظرافة وكذا في جاني العالم
زيد وجاني زيد نفسه فلما انسحب علي التابع حكم العامل المنسوب
معني حتي صار التابع والمتبوع معا كمفرد منسوب اليه وكان الثاني
هو الاول في المعني كان الاولي انسحاب عمل المنسوب عليهما معا
تطبيقا للفظ بالمعني اما اذا قلت جاني غلام زيد فالمنسوب اليه
وان كان الغلام مع زيد الا ان الثاني ليس هو الاول معني فلم يعمل
العامل فيهما معا وجعله معنويا كما ذهب اليه الاخفش خلاف الظاهر
اذ العامل المعنوي في كلام العرب بالنسبة الي اللفظي كالشاذ النادر
فلا يحمل عليه المتنازع فيه وتقدير العامل خلاف الاصل ايضا ٥
فلا يصار الي الامر الخفي اذا امكن العمل بالظاهر الجلي انتهي ٥٥
والوقف وهو لغة مصدر وقفته اي حبسته فوقف وقوفا اي

الجنس

46.

الحبس واصطلاحا قال ابن الحاجب قطع الكلمة عما بعدها انتهي اي ولو
مقدرا وقيل قطعها عن تحريك اخرها ورد بانه ليس بجامع لخروج
الموقوف عليه مع التحريك اذ لا يصدق عليه الحد مع انه وقف ولهذا
يقال فيه وقف واخطا في ترك حكمه ولا مانع لدخول ما قطع ٥
عنه الحركة وصلا كقولك واحد اثنان ثلاثة وصلا اذ يصدق عليه
الحد وليس بوقف لعدم السكتة المؤذنة بالوقف علي بسم الله قبيح
قال السيد في حواشي الكشاف والوقف علي ما لا يفيد معني مستقلا
قبيح وعلي ما يفيده حسن فاذا استقل ما بعده سمي تاما والا سمي به
كافيا وحسنا غير تام فالوقف علي بسم قبيح وعلي الله او الرحمن كاف
وعلي الرحيم تام واشترط بعضهم في الكافي ان يكون ما بعد
الموقوف عليه متعلقا به تعلقا اعرابيا وسيانيك ما فيه انتهي
وانما كان الوقف علي بسم الله قبيحا للفصل بين التابع وهو
الرحمن الرحيم والمتبوع وهو الله وعلي الرحمن كذلك اي قبيح
للفصل بين التابع والمتبوع وقيل كاف وهو ما اتصل بما بعده
معني فقط فيحسن الوقف عليه ايضا والابتدا بما بعده اذ لا تعلق
لما بعده به لفظا وان تعلق به معني نحو ومما رزقناهم ينفقون
وسمي به للاكتفا بالوقف عليه والابتدا بما بعده كالتام ويسمي مفهوما
والحسن ما اتصل بما بعده لفظا ومعني فيحسن الوقف عليه لافادته
ويقبح الابتدا بما بعده ما لم يكن راس اية لعدم استقلاله نحو الحمد
لله من الحمد لله رب العالمين الا تري ان ما بعده مجرور فهو متعلق
بما قبله لفظا ومعني وليس راس اية ويسمي صالحا وجايزا ايضا ويسمي
به لحسن الوقف عليه وعلي هذا فالوقف علي بسم الله حسن وكذا
علي الرحمن لصدق حد الحسن عليهما نعم الوقف علي كل منهما كاف
علي ما تقدم عن السيد فليتامل والوقف علي الرحمن ... ام
وهو الذي انفصل عما بعده لفظا ومعني وهناك فوايد الاولي

من تفسير النسفي قيل الكتب المنزلة من السما الي الدنيا مائة واربعة
صحف شيث وهي ستون وصحف ابراهيم وهي ثلاثون وصحف
موسي قبل التوراة وهي عشرة والتوراة والانجيل والزبور
والفرقان ومعاني الكتب مجموعة في القران ومعاني كل القران مجموعة
في الفاتحة ومعاني الفاتحة مجموعة في البسملة ومعاني البسملة مجموعة
في بايها ومعناها بي كان وبي يكون ما يكون زاد بعضهم ومعاني
البا في نقطتها ووجهه بان المقصود من كل العلوم وصول العبد
الي الرب وهذه البا با الالصاق فهي تلصق العبد بجناب الرب
وذلك كال المقصود الثانيه عدد حروف البسملة الرسمية
تسعة عشر عدد ملايكة خزنة النار روي عن ابن مسعود رضي
الله عنه ان حروف البسملة تسعة عشر حرفا كل حرف جنة اي
وقاية من كل واحد من الزبانية التسعة عشر قاله العلامة
ابن زهرة الطرابلسي في تفسيره وقال القاضي البيضاوي اي
تسعة عشر ملكا او صنفا من الملايكة يلون امرها والمخصص
لهذا العدد ان اختلال النفوس البشرية في النظر والعمل
بسبب القوي الحيوانية الاثني عشرة والطبيعة وان جهنم
دركات سبع ست لاصناف الكفار وكل صنف يعذب بترك الاعتقاد
والاقرار والعمل انواعا من العذاب وكل نوع ملك او صنف
يتولاه وواحدة لعصاة الامة يعذبون فيها بترك العمل نوعا
يناسبه ويتولاه ملك او صنف او ان الساعات اربعة وعشرون
خمسة منها مصروفة في الصلاة فتبقى تسعة عشر قد تصرف فيما
يواخذ به بانواع من العذاب يتولاها الزبانية انتهي قال
ابن زهرة ونظير ما تقدم عن ابن مسعود قولهم في عدد
الملايكة الذين يبتدرون قول المصلي عند الرفع من الركوع
ربنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه وهو بضعة وثلاثون

بنبوه لا وصه

حرفا

47.

حرفا انها بضعة وثلاثون ملكا فلذلك قال صلى الله عليه وسلم
لقد رايت بضعا وثلاثين ملكا يبتدرونها ايهم يكتبها اول وفي
شرح البخاري للحافظ العصر ابن حجر انه ورد لقد رايت بضعا وثلاثين
ملكا وفي رواية مسلم اثني عشر ملكا الحديث واجاب عنه بان
الاولي باعتبار الحروف والثانية باعتبار الكلمات انتهي ولعله
نظر الي ان ربنا كلمتان ولك الحمد اربع وفيه كلمتان الثالثة
روي الطبراني لا يدخل الجنة احد الا بجواز بسم الله الرحمن الرحيم
هذا كتاب من الله لفلان ابن فلان ادخلوه جنة عالية قطوفها
دانية وروي ايضا يعطي المومن جوازا على الصراط بسم الله الرحمن الرحيم
هذا كتاب من الله تعالي العزيز الحكيم لفلان ادخلوه جنة
عالية قطوفها دانية الرابعة روي عن جابر انه قال لما
نزلت بسم الله الرحمن الرحيم هرب الغيم الي المشرق وسكنت الرياح
وهاج البحر واصغت البهايم باذانها ورجمت الشياطين من السما
واقسم الله عز وجل لا يسمي اسمي على شيء الا شفاه ولا يسمي اسمي على شيء
الا بارك فيه وروي ان رجلا كتب الي عمر ان بي صداعا لا يسكن
فابعث الي دوا فبعث اليه قلنسوة فكان اذا وضعها على راسه
سكن صداعه واذا رفعها عاده الصداع ففتحها فاذا فيها كاغد
فيه بسم الله الرحمن الرحيم الخامسة تتعلق برسمها روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية الق الدواة وحرف القلم
وانصب البا وفرق السين ولا تعور الميم وحسن الله ومد
الرحمن وجود الرحيم وضع قلمك على اذنك اليسري فانه
اذكر لك وعن الرافعي انه روي في تاريخ قزوين عن ابن مسعود
مرفوعا من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فلم يعور الهاء التي في الله
كتب الله له عشر حسنات ومحا عنه عشر سيات ورفع له عشر
درجات انتهي وروي عن علي رضي الله تعالي عنه انه نظر الي رجل

يكتب لبسم الله الرحمن الرحيم فقال جودها فان رجلا جودها فغفر له
وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتب اولا باسمك اللهم فلما
نزلت سورة هود بسم الله مجراها ومرساها كتب بسم الله فلما
نزلت سورة سبحان قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن
فلما نزلت سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
كتب بسم الله الرحمن الرحيم البا وسر السر في افتتاح البسملة
التي هي في مبدا الكتاب بحرف البا التي هي ثانية دون الالف التي
هي في اول المراتب واصلها انها لما الفت الانكسار والانخفاض
وعوضت عليها عوالم النقط فلم تزد على الواحدة ثم قصا عنت
ولم تظهر شي فالضمير ها فلم تجعلها فوقها تكبرا بل وضعتها تذللا
والالف لما تكبرت وضعها الله تعالى كما ورد في الحديث من تواضع
لله رفعه الله تعالى وايضا الالف حرف علة لا يقبل الحركة والبا
حرف صحيح قابل لتحمل الحركة والقابل المتحمل لما يلقى اليه اكمل حالا من
الابي وايضا البا وضعت للوصل والالصاق والالف اختصت
بالقطع والمواصل اولى من المقاطع وايضا لما كان البا حرفا شفويا
تنفتح الشفة به ما لم تنفتح بغيره من الحروف لان الميم وان كان
شفويا لا تنفتح الشفة به كما تنفتح بالبا خصا وكان اول انفتاح
فم الذرة الانسانية في عهد الست بربكم قالوا بلى فكان اول
حرف نطق به الانسان وفتح به فمه وكان مخصوصا بهذه المعاني
اقتضت الحكمة الالهية اختيارها من ساير الحروف فاختارها ورفع
قدرها واعلى شانها واظهر برهانها واعز سلطانها وجعلها
مفتتح كتابه ومبدا كلامه وخطابه واعطاها رفعة الالف وقامته
وتقدمه على الحروف وامامته فحذف الالف في بسم الله وطول
باوه لاظهار تعظيمها وتفخيمها اي منحها مرتبة الالف واثبتها
مكانه وقرنها باسم ذاته وصفاته وجعلها معدن كلامه ومنبع

كراماته

كراماته مع بريته كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال
البا بره باوليايه والسين سره مع اصفيايه والميم منته على اهل
ولايه وعن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان عيسى ابن مريم ارسلته امه الى الكتاب
ليتعلم فقال له المعلم قل بسم الله فقال عيسى وما بسم الله فقال
ما ادري فقال عيسى عليه الصلاة والسلام البا بهاء الله والسين
سناوه والميم ملكه وانه لا اله الا هو والرحمن رحمن الدنيا والرحيم
رحيم الاخرة وهو حديث غريب جدا واذ قد فرغنا من الكلام
في البسملة فهذا اوان نشمر الذيل للكلام على الحمدلة واما
الحمدلة فالحمد وقوله اي اللفظي اشارة الى الجواب عما يقال انه
التعريف لا يتناول حمد الله لنفسه لانه ليس باللسان وحاصل هذا
الجواب ان ما ذكر ليس تعريفا لمطلق الحمد بل للحمد اللفظي وهو لا يكون
الا باللسان وفيه ان حمد الله تعالى لنفسه لا يجب ان يكون من قبيل
غير اللفظي بل يكون من قبيل القول النفسي اللساني كان يخلق الله فده
اللفظ في الهوا فيسمع او في لسان جبريل مثلا والفرق بين هذا
وبين قول جبريل المنسوب اليه ان هذا اجري على لسان جبريل
من غير قصد اليه والى تاليفه المخصوص واوضح من ذلك قول
بعضهم ان المقصود تعريف حمد العباد وسياتي لذلك مزيد
تحقيق وبسط واجيب ايضا بانه قد عبر بكونه باللسان عن
كونه قولا نظرا الى ان الغالب في القول ان يكون بجارحة اللسان
ونظر فيه بان قول الله تعالى اكثر لقوله تعالى ما نفدت كلمات
الله الا ان يدعى ذلك في القول الحمدي وحينئذ العلاقة محل تامل
في التقييد باللسان مساهلة اما بانه خرج مخرج الغالب او اريد
به ما سوى الجنان والاركان والتعبير به لانه الغالب فحاصل
التعريف انه ثنا يكون باللسان غالبا ولا يرد عليه انه يلزم

أحْ ن م

مع ان ظاهر القران والحديث شاهد بثبوت الحمد منه تعالى لنفسه وابحث بتخصيصه التقييد باللسان والتخصيص بانه المورد خاصة وبعضها للسان ازمنه لبسه له الجارحة لا يمكنه فيه رحمة منه وهو تعالى يقول وانه منزه بحمده ولا يسبح ... هـ

دخول ما بالجنان والاركان في الجملة لان المراد ان الحمد هو الثنا
على وجه يكون ذلك الوجه غالبا باللسان فافهم فانه منزلة الاقدام
او الحاصل انه الثنا بغير الجنان والاركان والمراد بالثنا الاتيان
بما يدل على الجميل من قول ونحوه وان لم يكن باللسان فيكون حمد
الله هو قوله الدال على الاتصاف فان قلت القول القايم بذاته
تعالى انما هو النفسي فيلزم ان يكون الحمد جنانيا وقد اتفقوا على
خلاف ذلك قلت قال استاد شيخنا رحمهما الله تعالى ذهب
المتاخرون اعني صاحب المواقف ومن وافقه ممن سبقه او لحقه
او عاصره الى تاويل كلام الشيخ الاشعري والسلف في كلام الله تعالى
وحمله على ان لله قولا اي لفظا قايما بذاته منزها عن الترتيب والحدوث
والزوال على ما فصل في محله وحرر المحقق بالاعتقاد وتمسكا بظاهر
الشرع وعدولا عما يلزم في خلافه من المفاسد وحينئذ فحمده
قوله اللفظي القايم بذاته فلا اشكال فيه واما على المذهب المشهور
من ان القايم به انما هو الكلام النفسي اي المعنى لا اللفظ فيمكن ان
يقال الفرق بين العلم والكلام هو الفارق بين حمده والشكر
الجناني فما هو العلم ليس بحمد وما هو الكلام حمد ويمكن ان يقال
اللازم في الحامدية صدور الحمد منه وان لم يكن المقول قايما به
بخلاف المتكلم فان المعتبر فيه قيام الكلام به فاذا اوجد الله لفظا
في محل فقد صح صدور القول وما يدل على الاتصاف من غير الجنان
والاركان فيكون حامدا فان قيل يلزم ان يكون الحمد الصادر
عن زيد حمدا من الله لان الموجد عند اهل السنة وذلك فاسد
قلت لو سلم فانما يكون وصفا له وينسب اليه اذا لم يوجد في
مصدر اختياري على الوجه المعتاد المنسوب الى ذلك المصدر
فان اوجد على خلاف المعتاد لنسب الى الموجد كما اذا خلق
في هوا وبالجملة ما يفرق به بين القول اللفظي المنسوب اليه

النفسي صح

تعالى

49.

تعالى على القول بحدوثه وبين القول الذي ينسب الى غيره كجبريل
مثلا مع ان الموجد هو الله تعالى في الموضعين يفرق به بين حمده
والحمد المنسوب الى غيره وان كان بايجاده فالذي يقال انه كلام
غيره نقول انه حمد غيره فافهم وهذا الذي حققناه في حمد الله
في غاية الظهور على طريق المعتزلة ويمكن تصحيحه وتوجيهه على
مذهب اهل السنة ايضا بالفرق بين الحامد والمتكلم كما مر وليس
من شروط اطلاق كل مشتق حقيقة ان يقوم المبدا بمن اطلق عليه
حقيقة كالحداد والصباغ ونحوهما كاللابن والتامر وغير ذلك
فمن الجايز ان يكون الحامد ايضا كذلك فتدبر وعلى هذا يكون
حمد الله تعالى على الحقيقة وهو حامد له حق حمده ومما يويد ذلك
في الجملة ان كل كمال يجب ان يثبت له على الوجه الاعلى والاكمل ومن
الكمالات ان يكون محمودا على الوجه الاكمل وغيره لا يقدر على حق
الحمد لانه فرع كمال المعرفة وقد ورد سبحانك ما عرفناك حق
معرفتك فالاكمل ان يكون هو حامد النفسه كمال الحمد والا لم يثبت
له الكمال فيه وقد صح في الحديث لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت
على نفسك ولا تتوهمن انه منقوض بالمعبودية على الكمال فانه
منتف لان الفرق ظاهر فان عبادة الشي لنفسه غير معقول فهو
محال بخلاف الحامدية فليتامل ذلك وما ذكرنا مناسبة لا يضرها
الاحتمال واما قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده فالظاهر انه
على ذلك التقدير ايضا مجاز الا ان يقال لكل شي قول يليق به
اي ما هو من جنس اللفظ الدال على اتصاف الله تعالى بالكمال
ولذا سمع الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين تسبيح الحصا وعلم
سليمان منطق الطير وقال الله تعالى يا جبال اوبي معه
والحجر والشجر سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساير الانبيا
وستتكلم الارض وتحدث اخبارها وكل حجر يخبر بمن اختفي خلفه

ع

عليهم الصلاة والسلام

من اليهود وتكلم الحيوانات لاينكر ويشهد لما قلنا الاحاديث وكلام
الاوليا وانكار ذلك ليس الا عنادا او استبعادا نشا من قصر النظر
علي المعتاد وكم لله امور تستبعد بها العقول القاصرة وهو علي كل
شي قدير وهذا ما ذهب اليه المحققون من المتاخرين لما ظنوا
ان التخصيص بالالة ليس مما نص عليه اهل اللغة بل هو مستنبط من
الموارد ولم يتعلق به غرض معتد به وللتاويل فيه مجال ظاهر
ترجح ذلك في نظرهم علي القول بالوضع الجديد مع احتمال غيره
والحكم بان كلام الله تعالي علي المجاز اللغوي مع جواز الحقيقة وبان
ما لايحصي من الاوصاف ليس بحمد من غير داع فاختاروا ان يكون
في التقييد بالالة مساهلة اما بانه خرج مخرج الغالب او
اريد بها ما سوي الجنان والاركان والتعبير بها لانها الغالب
او اريد بها علي ما تقدم واما الاكثرون فذهبوا الي انه لما
ثبت التنصيص من الثقات علي اعتبار الالة ولا مشاحة في
الوضع علم ان ما في الكتاب والسنة موول مصروف عن الظاهر
فقوله الحمد لله اخبار باستحقاق الحمد او رجوع المحامد او ثبوت
كماله او اختصاص الحمد او امر بالحمد او الاخبار او مجاز عن اظهار
صفة الكمال وهو بالفعل اقوي قال استاذ شيخنا رحمهما الله
تعالي واقول يحتمل ان يكون ذلك حمدا شرعيا وهو اعم من
اللغوي فلا يلزم ما في المجاز المحض من البعد والمنقول الشرعي
اكثر من ان يحصر ويويد ذلك في الجملة ما ذكره بعض العلما
من ان مثل الحمد لله حمد شرعي فيتحد به لا يقال النقل
والاصطلاح لا يثبتان بالاحتمال لانا نقول الدليل الظني
عليه انه ثبت من الثقات ان الحمد اللغوي انما يكون بالالة
وقد ثبت في الشرع الحمد ممن تنزه عن الالة وكلام الشارع
محمول علي الحقيقة حسب الامكان فالظاهر ان يكون له فيه

اصطلاح

اصطلاح وحينئذ حقيقة عرفية وهذا القدر بل دونه يكتفي
به في الظنيات اما تري ان الوضع الشرعي غالبا لم يثبت الا
بالامارات واحتمال شهرة المجاز موجود في الكل او الجل ثم ان
بعض الفضلا في حواشي المطول رجح ان يكون الحمد مما ليس له
لسان مجازا بل زعم انه دقق النظر وحقق المقام وقال لما
ثبت النقل الصريح بان الحمد في اللغة لايكون الا باللسان تعين
ان يكون الحمد اذا اطلق علي ما لايكون باللسان مجازا قال استاذ شيخنا
اقول قد ظهر مما مر ما فيه وتوضيحه ان النقل انما يوجب
الجزم والتعيين لو لم يكن قابلا للتاويل ولما جاز فيه التاويلان
المذكوران لم يتعين المجاز اصلا وان اراد بالتعين كمال الترجيح
والاولوية مبالغة لان المسامحة في التعريف بعيد جدا ففيه
ان حمل بعض الكتاب والسنة علي المجاز في مواضع عديدة ابعد
كيف وقد تقرر ان الحمل علي المجاز لا يجوز الا عند المانع من
الحقيقة والمسامحة في التعريف سيما في العلوم النقلية والمعاني
اللغوية عند قيام القرينة شائعة واطلاق الحمد والثنا في
كلام الله تعالي ورسوله بل البلغا والعرب العربا علي ما ليس
باللسان قرينة تامة وحينئذ اقول الاولي والارجح حمل التعريف
علي المسامحة باحد الوجهين الظاهرين لان الامر دائر بين
المسامحة في تعريف بعض العلما في قيد استنبطه من كلام
اللغويين وبين التاويل في كلام الله ورسوله والبلغا
فهو الارجح بالاعتبار وهذا نعتقده ذخرا لدار القرار واما
ما ادعيناه من ان يكون منقولا شرعيا فلا يدفع البعد بالكلية
والمسامحة في التعريف اولي واقرب من ترك الظاهر والحقيقة
اللغوية من غير داع اذ قلما يوجد تعريف تام خال عن المسا
والتكلف بالكلية علي انه اذا دار الامر بين الوضع الجديد والمسامحة

محة

في التعريف فلعل الثاني اولي لما اشتهر من ان المجاز خير من الاشتراك
وما نحن فيه يشبه ذلك فتامله ثم ان ذلك الاحتمال لم يقل به
القوم فتمامه على طريقة القوم او الالزام بلا شبهة وههنا
مرتبة اخري من التاويل ابدعها النحرير الدواني وهي ان
اللفظ قد يوضع في اصل اللغة لعام يشتهر في بعض افراده لخصوصية
بحيث يصير حقيقة عرفية في ذلك الفرد كالميزان فانه في
الاصل لما يوزن به من اي نوع كان كميزان المياه والدراع
والامكار والذهب وغير ذلك ثم لما تداول في الاسواق الميزان
الموضوع له لفظ الميزان فيقال ميزان المياه ونحوه مجاز وكذا
الحال في كثير من الالفاظ الدايرة في الكتاب والسنة واشتبه
على الناظرين ففاتت عنهم الحقايق وعلى هذا فنقول الحمد فان
الحقيقة اللغوية اظهار صفة الكمال ولما كان الاظهار القولي
اظهر افراده شاع فيه كانه حقيقة عرفية مع انه ما وضع
فالتعريف للمعنى العرفي واصل الوضع اعم او هو قيد غالبي
فاشتبه والحمد اظهار صفة الكمال وهذا تدقيق حسن الا
انه احتمال في مسئلة نفيسة ولا يحصل الوثوق به الا اذا تايد
بنقل موثوق به ويمكن تاييده بان المعرفين استنبطوا
بعض القيود من كلام اللغويين والاستنباط من كلام الله تعالى
ورسوله اولى بالاعتبار وفيه ان كلام الله عز وجل يحتمل وجها
اخر او وجوها من الوضع للقول او المجاز كما فصلنا فلا يوتيه
الوضع للاظهار مطلقا الا اذا ترجح ذلك الاحتمال ويمكن الترجيح
بتدقيق النظر بان الاظهار الفعلي اتم واكمل فالاليق ان لا يخرج
من الحمد ولا يختص بالناقص واهل اللغة كانوا دقيقي الانظار
مراعين للمناسبات فالظن انهم لم يتركوا تلك المناسبة فتامل
وما ابهمه رحمه الله تعالى كثير المناسبة مع ما هو من ان المراد هو

السادس من قرة العيون

القول مطلقا وهو اقرب الى كلام القوم والنفس اليه اميل وعلى
ما قرره من انه الاظهر فالظاهر انه لا يعم الاعتقاد وان صدق
عليه انه ينبئ عن التعظيم الى هنا كلام استاذ شيخنا رحمهما الله
تعالى لغة نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة
الخبر الى المبتدا او حال بناء على جوازه من المبتدا اي حال كونه
كاينا في اللغة اي الالفاظ الموضوعة بوضع العرب اي معدود
من جملتها اي ملاحظا فيه ذلك وقد ذكرنا زيادة على ذلك
عقب قوله عرفا الثنا اي الذكر بالخير وهو بتقديم المثلثة
على النون وبالمد اسم مصدر لان فعله اثنى عليه بالجميل مطلقا ولو
في اعتقاد الحامد او المحمود بل او غيرهما في احتمال بعيد اختياريا
اي صادرا عن المحمود باختياره وارادته كان او غير اختياري
فلو وصف بكمال الحسن او الذات يكون حمدا بلا تكلف هذا هو
المشهور بين المتاخرين ومنهم من قال يجب ان يكون اختياريا
واختاره الجلال الدواني روح الله روحه في حواشي التهذيب
ولم يتعرض له لدلالة الثنا عليه وقوله باللسان متعلق
بالثنا يعني التزامي الثنا الصادر باللسان واورد عليه ان
قيد اللسان مستدرك لان الثنا لا يكون الا به واما قوله عليه
الصلاة والسلام لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك فمحمول
على المجاز والحامل عليه قصد المشاكلة واجيب بانه بيان للواقع
وتوطية للفرق بينه وبين الشكر في مقابلة قوله فيه سواء كان
ذكرا باللسان الى اخره وبانه لدفع احتمال التجوز من الذي قبله
هو المسمى في اصطلاح الاصوليين ببيان التقرير فلا يرد
ان صرف اللفظ الى حقيقته لا يحتاج الى دليل والحق ان اختصاص
الثنا باللسان غير مجزوم به بل المفهوم من الصحاح ومن الكشاف
في تفسير قوله تعالى واذكروا ما فيه وغيرهما من الكتب ان الثنا

هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم مطلقا نعم ذكر في المحل ان الثنا الكلام
الجميل لكن بعد تخصيص الكلام باللفظي وبما يكون مشتركا على محمولا
الاشتراك اللفظي قال استاد شيخنا رحمهما الله تعالى قد اشتهر
بين الجمهور انه لابد ان يكون بجارحة اللسان واقول لا شبهة
ان تقييد الجارحة باللسان بالنظر الى الغالب والواقع وهو ان آلة التكلم
هي تلك الجارحة ولو وجد التكلم بغيرها كما اذا فقد لسانه والله مكنه
من الاتيان بالحروف وقد ذكر من اثق به اني شاهدت ذلك
او تلفظ بالحروف الشفوية فاثنى على الجميل فهو ذكر وحمد فالمراد
ان يكون بالالة المعهودة في الجملة فان الحلق والشفة الثان معهودتان
وهذا مما لا ينبغي الشك فيه لكن يبقى النظر في ان خصوص الالة
المعتادة لها دخل او اللازم كونه بالة فلو وضع الله القوة التي
في اللسان والحلق والشفة في جارحة اخرى كما هو المنصوص
يوم القيامة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الاية
والتاويل فتح باب الالحاد ومنشا الفساد واتى بالحروف الدالة
على الاتصاف بالجميل على الجميل تعظيما فهل هو حمد كما هو الوجه به
الموجه اولا فانه امر اصطلاحي ولا مشاحة في الوضع والاصطلاح وظاهر
المنقول الثاني والوجه المعقول انه حمد فالذي لا بد منه كونه بالة
من الالات التي هي سبب في صدور الصوت المخصوص فتدبر في ذلك
فانه مما لم يتعرضوا له والله اعلم انتهى على الفعل جميلا اي لاجله با
يكون الثنا بالجميل بازائه ومقابلته بمعنى ان المحمود لما كان له ذلك
الشي ذكر جميله واظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف
اي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف
كما في حمد الله تعالى وانما وجب في المحمود عليه ان يكون جميلا
وكمالا لان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم قال

او لا صفة نحو قولك او وصف العلم والقدرة جميل لكن حمد

استاد

استاد شيخنا رحمهما الله تعالى ويحتمل ان يكون اعم من الكمال في ذاته
او في زعم الحامد او المحمود كما مر في المحمود به اذ لا يظهر بيانهما الرا
فرق ويمكن الفرق بدقيق النظر بان الباعث على التعظيم لابد
ان يكون امرا عظيما عند المعظم وكون الشي عظيما عند غيره مع نقصه
عنده لا يصير سببا للتعظيم وهذه مقدمة يحكم بها العقل السليم
وان امكن فيها المناقشة والجدل بخلاف المحمود به فانه في الحقيقة
ما يظهر باجرائه على الموصوف ان الواصف يعظمه ولا يبعد ان
يظهر ذلك بما هو عظيم عند من يظهر له اي المحمود فانه يفهم
منه في الجملة الكمال وقصد التعظيم فليتدبر ذلك ومن ههنا
تحقق ان المحمود عليه يجب ان يكون جميلا في اعتقاد الحامد والله
اعلم وهذه المسئلة لم يتعرضوا لها فيما اطلعت عليه وقال ايضا
ظاهر كلام الاكثرين ان المحمود عليه اعم من ان يكون فعلا صادرا
عن المحمود او كيفية قايمة به لكن المحقق العلامة التفتازاني صرح
في حواشي الكشاف بان المراد الفعل الجميل كما مر ووافقه استاد
الانام النحرير الدواني في حواشي الاصول بل الامام الرازي وكفى
ذلك سندا ودليلا سيما في النقليات والمراد فعل صادر عن
المحمود كما صرح به الامام فقال لا يحمد الا الفاعل المختار على ما صدر
عنه بالاختيار فلا يكفي ان يكون للمحمود دخل في صدوره عن الغير
لا على وجه الفاعلية وذلك لان التعظيم حينئذ من جهة تعلق
الفعل به لا من جهة كونه فعلا فيضيع اشتراط كونه فعلا ومن
ههنا ظهر ان مراد السيد الشريف المستغني بلقبه وشهرته
عن التوصيف بقوله فيختص الحمد بالفاعل المختار انه فاعل المحمود
عليه وما قيل انه غير لازم وانما اللازم ان يكون متصفا به فغير
متوجه وما ذكر في بيانه من انه يجوز ان يكون لذات اختيار في
حصول صفة ولا يكون فاعلا لها فلا يلزم من التقييد بالاختيا

ان يكون المحمود فاعلا ليس بشي لانه وان جاز عقلا لكن النقل يخالفه
واما الجواب بان المراد انه يلزم ان يكون له فعل وان لم يكن
ذلك محمودا عليه وذلك لازم من التقييد فهو بعد التنزل
بمعزل عن التحقيق لما عرفت من ان المحمود عليه يجب ان يكون فعلا
للمحمود فان قلت كثيرا ما يحمد على العلم والكرم والاخلاق
العلية النفسانية قلت في لباب التفسير ان المدح يجوز
على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق
والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتاخرين ان المراد الفعل العرفي
اللغوي والعرف يعد جميع ذلك افعالا يقال علمت وحلمت كما يقال
كرمت واعطيت وقد صرح بكون الكيفيات النفسانية تعد افعالا
السيد الشريف وغيره وعلى ما قررنا يكون الحمد حقيقة على الانعام
لا النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني ان النعمة بمعنى الانعام
فان قلت هذا ينافي ما في المطول من ان الحمد على الانعام
امكن من الحمد على النعمة فانه يدل على جواز ان لا يكون المحمود عليه
فعلا فان ذوات النعم لا تعد افعالا قلت لا شبهة لما قيل في ان
المحمود عليه يجب ان يكون امرا في المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص
لا يكون سببا لثنا ذلك الشخص وتعظيمه بداهة والا امكن حمد زيد
على ما لم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعا فالحمد
على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود
بالصدور وحينئذ يرجع الى الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ
لاجل انعام المحمود اياها واما الحمد على الانعام فهو لذاته فلذا
صار الحمد على الانعام امكن فالذي يلزم مما في المطول ان
الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته
بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه او ما هو بمنزلة الفعل مما الفعل صح
لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال ثم ان الفعل وان كان يجوز

تعظيم

تعظيم احد وثناه لما يتعلق به لا من جهة الصدور حقيقة او عرفا
الا ان كان كلام الثقات سيما في النقليات مقدم على الاحتمالات
العقلية وحسن الظن بهم يقتضي اعتقاد انهم ما جزموا في بيان
المعنى اللغوي والامر النقلي بشي الا بعد نقل او دليل تام
فطلب التصحيح او نفي الدليل ليس عليه تعويل ولا اليهما في مقام
التحقيق سبيل فاعرضنا عنه انتهى الا اختيار اي الحاصل من
المحمود باختياره وارادته فلا يكون ثنا اللولوة على صفائها حمدا
واعلم ان قولنا على جهة كذا قد يراد به على طريقته وطرز
اعم من ان يكون منه اولا وقد يراد به على وجه كذا على ان ن
الاضافة بيانية اي على وجه هو كذا فيستلزم ان يكون منه فقوله
على جهة التعظيم اي كائنا ذلك الثنا على جهة التعظيم ظاهرا
وباطنا كما يوخذ مما ياتي ليس من قبيل الاول لانه حينئذ لا يلزم
حصول التعظيم ظاهرا وباطنا لان الكون على طريقة التعظيم
لا يقتضي ان يكون منه لانه اعم منه كما تقرر والاعم لا يدل على
الاخص ولا يستلزم ان يصدق باخص معين فتعين انه من قبيل
الثاني اي كائنا ذلك الثنا على وجه هو التعظيم فان قيل
لا حاجة الى الاضافة في قوله على جهة التعظيم فهلا قيل على
التعظيم بترك لفظ الجهة لما تقرر من ان الجهة بمعنى الوجه
وان الاضافة بيانية قلت ان زيادته لتحسين اللفظ
ودفع بشاعته الحاصلة بتركه والمحافظة على فوايد الاجمال
ثم التفصيل لا يقال حمله على الثاني يوجب اعتبار تعظيم الجوارح
لما ياتي من انه متناول الظاهر والباطن فيخالف كلام الاتي
فان حاصله اعتبار عدم مخالفتها اعم من موافقتها اولا لانا
نمنع المنافاة لان المراد بتعظيم الجوارح ان لا يصدر منها ما يوجب
التحقير لا ان يصدر منها ما يوجب التعظيم والضمير في قوله

سوا كان راجع الي الثنا اشارة الي عموم الجميل والرجوع الي
نفس الجميل يوجب ركاكة في المعنى اذ يكون من قبيل قولنا الحيوان
جسم حساس سوا تعلق بالانسان ام لا واما الرجوع الي الحمد فمستبعد
جدا او سوا بمعنى الاستوا يوصف به كما يوصف بالمصادر
ومنه قوله تعالي الي كلمة سوا بيننا وبينكم والفعل بعده في
تاويل المصدر مبتدا خبره سوا والفعل في المعطوف ايضا به
مقدر كما صرح بمثله الزمخشري في قوله تعالي سوا عليهم أأنذرتهم
ام لم تنذرهم والتقدير كونه في مقابلة نعمة وكونه في مقابلة
غيرها سيان وسوا لا يثنى ولا يجمع علي الصحيح ثم الجملة اما
استيناف او حال بلا واو او اعتراض بقي ههنا شبهة وهي ان
ام لاحد المتعدد والتسوية تاباه لانها تقتضي شيئين فصاعدا
فالصواب الواو بدل ام وكون ام بمعنى الواو غير معهود فالاولى
توجيه السيرافي بان الكلام محمول علي معنى المجازاة قال فاذا
قلت سوا علي قمت او قعدت فتقديره ان قمت او قعدت
فتقديره ان قمت او قعدت فهما علي سوا وعليه فلا يكون سوا خبرا
مقدما ولا مبتدا فليس التقدير قيامك او قعودك سوا او سوا
علي قيامك او قعودك بل سوا خبر مبتدا محذوف اي الامران
سوا وهذه الجملة دالة علي جواب الشرط المقدر وصرح بمثل
ذلك الرضي في مقابلة نعمة بمعنى انعام لما تقدم اي لاجلها
ام لا يكون في مقابلتها بان يكون لاجل غيرها كالفضايل وينبغي ان
يشمل قوله ام لا الذات ايضا فيدخل الحمد للذات لا للفضايل ولا
للفواضل فدخل في الثنا احد وخرج ما هو ثنا وخرج باللساني
الثنا النفسي كالحمد النفسي وهو اعتقاد ان المحمود متصف بصفات
الكمال وخرج بالجميل الثنا باللسان علي غير جميل فان قلنا
براي الشيخ الامام عز الدين بن عبد السلام ان الثنا

لانه هو

حقيقة

حقيقة في الخير والشر وسياتي دليل ذلك وما يتعلق به وفي
هذا البنا نظر لان الجميل في التعريف مثني عليه اي لاجله والخلاف
بين ابن عبد السلام والجمهور في الثنا وهو في هذا التعريف
مثني به فكيف يصح هذا البنا وكيف يحتاج لما وجه به علي راي
الجمهور والحاصل ان الجميل المذكور في قوله علي الجميل وقع محمودا عليه
اي لاجله والثنا المذكور هو المحمود به ولا بد من كونه جميلا وان لم يكن
اختياريا وان الثنا المذكور لا يغني عن قوله علي الجميل سوا قلنا
براي الشيخ عز الدين بن عبد السلام او براي الجمهور لانه لا بد
في الحمد من محمود به ومحمود عليه فقوله علي الجميل يخرج به الثنا
باللسان علي غير الجميل سوا قلنا براي ابن عبد السلام او براي
الجمهور ولا يمكن الاستغنا عنه حتى يقال انه لتحقيق الماهية او لدفع
التوهم المذكور وانما ياتي ما قاله لو وقع الجميل صفة للثنا
وليس كذلك كما تقرر فتامل وتدبر وان قلنا براي الجمهور
انه حقيقة في الخير فيكون قوله علي الجميل زايدا في الحد مع انه
يصان عن الحشو والتطويل لا يقال القيود لا يجب ان يقصد
بها الاخراج بل القصد الاصلي بها شرح الحقيقة فلا يضر الاستغنا
عما ذكر لانا نقول ذلك في القيود اذا كانت من اجزا الحقيقة بخلاف
ما يكون من عوارضها كما هنا فان المقصود بها الانتقال منها الي
الحقيقة واذا كفي البعض في الانتقال اليها كان الباقي زايدا نعم
قال ابن جماعة في نظير ما نحن فيه هذا القيد يجوز ان يكون
لبيان الواقع وحينيذ لا حشو ولا زيادة وانما الحشو والزيادة
ما جي به لا لواحد من امور ثلاثة الادخال والاخراج وبيان
الواقع لكن قيده في الحد ان يكون الماتي به لبيان الواقع له
نوع تعلق بنفس التعريف حتى يخرج بذلك عن الحشو والزيادة
وبما قررناه جمع بين قول اهل المنطق الحد يصان عن الحشو

فع

فقط هو

والزيادة وبين قول اهل المنطق فيما تلقيناه عن المشايخ ورأيناه في
الشروح لاهل المنطق في غير كتب المنطق ان الماتي به في الحدود
لا يخلو من ثلاثة احوال اما الادخال واما الاخراج واما بيان
الواقع فافطن لذلك كذا ذكره شيخنا رحمه الله تعالى في تقرير ما نحن
فيه فقايدة وكود الملك الجميل تحقيق الماهية اي بيانه
اجزا الحقيقة وما يعتبر فيها والحقيقة والماهية ما به الشي هو هو
اي الامر الذي بسببه يكون الشي هو ذلك الشي كالحيوان الناطق
بالقياس الي الانسان فالبا السببية ويغتفر في التعريف اتحاده
السبب والمسبب لضيق العبارة عن المقصود والضميران للشي
وثانيهما موكد للاول وقد يقال ان ما به الشي هو هو باعتبار
تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية وهذا اما مشي عليه في شرح المقاصد والمشهور ان الهوية
نفس التشخص كما يشير اليه قول السيد في شرح المواقف وحواشي
التجريد والحقيقة الجزئية تسمي هوية وقد تستعمل الهوية
بمعني الوجود الخارجي انتهي او دفع توهم الجمع بين الحقيقة
وهي الخير والمجاز وهو الشر صحيحا عند من جوزه اي الجمع المذكور
كالشافعي باوه مشددة منسوب الي جده شافع رضي الله عنه ابو
عبد الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السايب
ابن عبيد بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصي
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر
ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن
معد بن عدنان ويلتقي مع النبي صلي الله عليه وسلم في عبد مناف
ويقال لوي بالهمز وتركه وقريش هم اولاد النضر وقيل
اولاد فهر وقيل غير ذلك والصحيح المشهور هو الاول والاجماع
منعقد علي هذا النسب الي عدنان وليس فيما بعده الي ادم طريق

صحيح

صحيح فيما ينقل والنسبة الي مذهب الشافعي شافعي ولا يقال شفعوي
فانه لحن فاحش وان كان قد وقع في بعض كتب الفقه للخراسانيين
كالوسيط وغيره فهو خطا فليجتنب فان قلت لم نسب الي جده
شافع دون جده السايب وقد وصف بانه صاحب كان صاحب رايه
بني هاشم واول من دخل في الاسلام من ابايه قلت لوجوه
منها انه كان اكرم اجداده فاعلم ذلك وعلي الجواز يكون مجازا او
حقيقة ومجازا باعتبارين خلاف ويحمل عليهما ان قامت قرينة
علي ارادة المجاز مع الحقيقة كاحمل الشافعي رضي الله تعالى عنه
الملامسة في قوله تعالى او لامستم النسا علي الجس باليد والوطي
واما عند من لا يجوزه لانه من الجمع بين متنافيين حيث اريد
باللفظ الموضوع له اي اولا وغير الموضوع له معا واجيب
بانه لا تنافي بين هذين فلا يتاتي ذلك لا يقال انما يتاتي قول
يتاتي قول المصنف او دفع توهم ارادة الجمع بين الحقيقة
والمجاز عند من جوزه لو امكن التوهم المذكور ولكنه غير ممكن
لان ارادة المجاز مع الحقيقة لا بد لها من قرينة دالة علي
عدم ارادة الحقيقة وحدها فان وجدت تعين ارادتهما والا
لم يتوهم لانا نقول كما قال شيخنا رحمه الله تعالى هذا اغلط
واضح وجهل فاضح لان القرينة قد تكون حالية فلا يطلع عليها
غير المخاطب بالكلام وقد تكون خفية فلا يطلع عليها كل احد فالتوهم
سايغ لان المتوهم يجوز ان يكون هناك قرينة حالية او خفية
لم يطلع عليها وايضا فعدم القرينة يوجب عدم الارادة لا عدم
احتمال الارادة وصلاحيتها اذ قد تقرر ان كل حقيقة تحتمل
المجاز وان كان احتمالا مرجوحا غير ناشي عن دليل وهذا الاينافي
افادة الحقيقة القطع كما تقرر في الاصول وخرج بالاختياري

المدح فانه اي المدح يعم الاختياري وغيره فيه مسامحة والمراد
فانه يعم ما بازاء الاختياري وغيره واما نفس الاختياري وغيره فليسا من
افراد المدح حتي يكون عاما لهما وانما افراده ما يكون بازاء الاختياري
وما يكون بازاء غيره ويجوز ان يكون التقدير فانه يعم الاختياري
وغيره المعتبرين فيه وقد يقال معني يعم الاختياري وغيره
انه يصدق عليهما فليتامل وقضية كلامه خروج المدح بتسميه
وفي خروج قسم الاختياري منه وصحة خروجه نظر لشمول
التعريف له وكونه من افراد الحمد وقوله فانه يعم الاختياري
وغيره لا يفيد خروج المدح مطلقا بل خروج قسم منه ويحتاج
الي اخراج القسم الاخر اللهم الا ان يراد بقوله علي الجميل
الاختياري ما لا يكون نوعه الاعلي ذلك فيخرج القسمان او يقال
القسم الاخر حمد ايضا فلا يحتاج الي اخراجه بل لا يجوز كذا ذكره
شيخنا رحمه الله تعالي ان قلت بقي عليه غير المدح قلت
يمكن الجواب بانه لا يجب في بيان الاخراج بالقيود التنصيص علي
كل ما خرج بل يكفي التنبيه علي ذلك بالتنصيص علي البعض وليس
في كلامه ما يقتضي التخصيص بالمذكور تقول قولا صادرا عن العز
او ممن يجري علي حكم لفتهم جريا معتبرا مدحت اللولوة علي حسنها
اي لاجله ومدحت زيدا علي رشاقة قده اي حسنه ولعله
ان يكون صحيحا ممكنا لكنه لم يقع بالفعل سلمنا لكن لا يستلزم ان يكون
بسبب الحسن والرشاقة فلعل المانع من هذا القول شي اخر
كاعتبار كون الجميل المحمود عليه فعلا كما صرح باعتباره المولي سعد
الدين في حواشي الكشاف بخلاف المدح فلا يعتبر فيه ذلك
فلا بد من اثبات ان يكون المانع هو حسن اللولوة ورشاقة
قد زيد فليتامل واما الحمد في قوله تعالي عسي ان يبعثك ربك

مقاما

مقاما محمودا او قول الشاعر اي الصبر محمود وعنه مذاهب
وقوله هو الصبر يحمد في المواطن كلها فيمعني الرضا فانه
يجيء في اللغة لذلك المعني ايضا ومن قال انه اي المدح مرادف
للحمد فكان الحمد لا يكون الاعلي امر اختياري فكذا المدح دعم انه
اي مدحت اللولوة علي حسنها من هذين
المثالين مولد لا عبرة به والمولد هو الذي لم تتكلم به العرب
ابدا او الثاني اي مدحت زيدا علي رشاقة قده خطا من
الجمهور واورد ان الخطا والصواب انما تتصف به الاخبار دون
التصورات ومنها الوصف فانه من قبيل التصورات وقد
يقال الخطا مقول علي الباطل فيكون مقابلا للصواب ومقول
ايضا علي مقابل العمد كالقتل علي سبيل الخطا ويجتمع مع الغلط
في بعض الصور او مؤول اي مصروف عن ظاهره مع انه
حمد علي رشاقة القد من حيث هي وانما هو حمد بانه اي بسبب
انه يدل علي فعل اختياري كما يقال حسن الصوت يدل
علي حسن السيرة واذا بنينا عليه اي علي القول بان المدح
مرادف للحمد فقيد الاختياري الاضافة فيه اما بيانية او
من اضافة الاعم الي الاخص بيان لماهيته لا للاحتراز ان قلت
بعد عجيب لانه لا بد من اخراج غير الاختياري عن تعريف
الحمد لان الثنا لاجله غير حمد فلو لم يخرج من التعريف اقتضي
انه حمد وليس لذلك فوجب اخراجه لا بقيد مخالفة المدح
للحمد او موافقته بل هو ثابت عليهما ومع قطع النظر عنهما قلت
مراده بقرينة ما تقدم لا الاحتراز عن المدح وان افاد الاحتراز
عن الثنا علي جميل غير اختياري فلا عجب ولا نظر عنده من تامل
واعتبر فاعتبروا يا اولي الابصار وقيد علي جهة التعظيم
يخرج ما كان علي جهة الاستهزاء والتهكم كما قال البيضاوي والاستهزا

56

ط

السخرية والاستخفاف يقال هزات واستهزات بمعني كاجبت واستجبت واصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هزا فلان اذا مات علي مكانه وناقته تهزا به اي تسرع وتخف انتهي فعطف السخرية علي الاستهزا من عطف التفسير قال شيخنا رحمه الله تعالي قد يقال لا حاجة في خروج ذلك الي قوله علي جهة التعظيم لخروجه بقوله علي الجميل لان المحمود عليه ومعناه لاجل الجميل والمعني ان الجميل الاختياري باعث علي الثنا وسبب فيه ولا يكون الجميل الاختياري باعثا علي الثنا وسببا فيه الا علي جهة التعظيم ولا يتصور ضده وثنا متسبب عن جميل اختياري حقيقة علي وجه الاستهزا الا ان يجاب بان قوله علي الجميل يشمل ما كان لاجله بحسب ما يدل عليه اللفظ او السياق وان لم يكن بحسب الحقيقة فليتامل وقد يناقش في قوله ولا يتصور الي اخره كما في اعطاشي حقير وذلك نحو ذق انك انت العزيز الكريم اي قولوا ذلك استهزاء وتقريعا علي ما كان يزعمه والضماير للاسم المراد به الكافر قال شيخنا رحمه الله تعالي قد يقال ليس في هذا الا الثنا اي الوصف بالجميل وليس فيه ان ذلك الثنا علي الجميل اي لاجله فلا حاجة الي اخراجه بقيد علي جهة التعظيم ومتناول للظاهر الذي هو الجوارح فيجب ان يكون الحامد معظما بثنايه المحمود لا مستهزيا فان الاستهزا ليس بحمد قطعا ثم قالوا المراد من التعظيم الظاهري ان لا يكون في اقواله وجوارحه ما يدل علي التحقير والهزء فلا يوجد ما يدل علي خلاف ما دل عليه الوصف بالكمال من التعظيم والعظمة فارادوا بالتعظيم هنا عدم التحقير والهزو وعدم مخالفة الفعل وقيل زيادة لفظ الجهة حيث قيل علي جهة التعظيم للاشارة الي ذلك وبالجملة فيجب ان يكون

الحامد

الحامد معظما بثنايه باطنا ايضا وانما اشترط ذلك لانه ربما لا يقصد بالوصف بالجميل بل نقيضه لانا نقول ان اراد ان الجميل حقيقة مستعمل في غير ما وضع له تجوزا فهو ممنوع فان القايل بمنزلة من يعلم كذب كلامه والا فقد وجب قيد اخر علي انه لا يجري في التفريع والايضاح مقصود في التعريف فتدبر ثم ان التعظيم الباطني وان اخرج ما مر لكنه يخرج الخالي عن التعظيم والقصد السوء معا ايضا وتمكن المناقشة في خروجه اذ لا يبعد في ان تكون الدلالة علي التعظيم كافية فان الوصف الحسن اذا لم يقترن بالمخالف يعد حسنا عرفا ولا يعد الواصف مستهزيا ويحتمل ان يكون المراد بالتعظيم الباطني حينيذ عدم مخالفة الباطن كما في الظاهري فيخرج القسمان لا الثالث ولا يلزم مخالفة الثقات ايضا في اعتبار التعظيم فان قلت اشتراط كون المحمود عليه جميلا دال علي اشتراط قصد التعظيم اذ الجميل لا يكون سببا للغير قلت ممنوع وانما الظاهر انه لا يكون سببا للاستهزا والتحقير وان نوقش فيه ايضا كما في اعطاشي حقير واما ان يستلزم قصد التعظيم فلا لجواز قصد الاخبار او التخييل او التصوير او الحكاية او رعاية خاطر الموصوف او غيره من المقاصد الحسنة سوي التعظيم ومن ههنا ظهر ان ما ذكره عن ذكر التعظيم كثيرون من ان تقييد المحمود عليه بالجميل يغني عن ذكر التعظيم فلذا حذفه بعضهم لا يغني الا ان يريد انه يشعر به اشعارا لا يكتفي به في التعاريف وكانهم ظنوا ان ذكر التعظيم لمجرد الاحتراز عن الهزو وهو حاصل مما ذكروه وستعرف فساده مفصلا والاوجه ان الحذف للاعتماد علي الشهرة مع ذلك الاشعار هذا ولكن نقل الثقات ان اشتراط التعظيم الباطني وعدم صرفه عن الظاهر كما في الظاهري والتعبير عنه بالمطابقة وعن الظاهري

الهزو وقد يقصد به التقريع علي ما يزعمه الموصوف نحو ذق انك انت العزيز الكريم والقسمان ليسا كذلك فلهذا فاخرجا بقيد التعظيم الباطني لا بقيد الظاهري المستهزئ لم يرد الوصف بالجميل صح

بعدم المخالفة يضعف ذلك الاحتمال العقلي ويترجح ان الخالي عن
القصد بل ليس بحمد ايضا فكانه مع ندرته لما شابه الهزء في
الخلو عن التعظيم الباطني وكان مدار استحسان الوصف على التعظيم
ودلالته عليه لم يجعلوا مجرد الدلالة في حيز الاعتبار ولم تعتبروا
الا ما سواه بالهزء في عدم الاعتقاد والعدم من الحمد وان لم
يكن من الاستهزاء حقيقة ولا عرفا فافهمه واعتمده فانه معقول
موافق المنقول فهو حري بالقبول ومما حققنا تبين ان الاستدلال
على التعظيم الباطني بان الخالي عنه استهزاء غير تام ويمكن اتمامه
بامر وتاويله بالتيجي والمراد كما سياتي من التعظيم الباطني
ان يعتقد اتصاف المحمود بالمحمود به كما اقتضاه كلام السيد
وغيره او ان يقصد التعظيم وان لم يعتقد ما ذكر كما قاله جمع
محققون فدخل الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء اذا قارنه
التعظيم كالقصائد المشتملة على وصف الممدوح بما يعلم
انتفاؤه فان الجمهور يعدونه حمدا ومدحا لا استهزاء وسخرية
لعلمهم بمقارنة التعظيم وسياتي في ذلك مزيد بسط ان شاء
الله تعالى اذ لو تجرد الثناء على الجميل اي لاجله عن مطابقة
الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة وان
كان حمدا بحسب الظاهر بل تهكما اي استهزاء وسخرية
واعترض تعليل اعتبار التعظيم الظاهري بانا لا نسلم ان
الوصف حينئذ استهزاء بل الاستهزاء فعل الاركان الا اذا علم
ان الواصف قصد بفعل الاركان صرفه عن التعظيم لا اذا لم يعلم
ذلك سيما اذا كان فعل الاركان لمصلحة فلا يتم الاطلاق قاله
استاذ شيخنا رحمهما الله تعالى واقول لا شك في ان بيان
الكمال دال على التعظيم والعظمة والتعظيم وبيان العظمة امران
مستحسنان فاستحسنوهما ولو علم انه لم يرد بوصفه وبيانه

يتحقق معه المدلول اي التعظيم القلبي والمحقق ما صح

بل في الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح كما بكونه يلزم منه

تعظيم

تعظيمه بل اراد تحقيره صار مذموما وعد هزءا وكذا ما لم يعرف وان
كان في نفس الامر كذلك لانه لم يكن في الحقيقة حسنا ولو عرفوا
حاله لم يعدوه حسنا فاذا خلا الوصف عن موانع التعظيم حمل
على ظاهره وعد حسنا واما اذا اقترن بما ينافي التعظيم فحينئذ
جاز عقلا ان يعد كل من الوصف والفعل مما يتضمنه فيعد الوصف
حمدا او تعظيما والفعل تحقيرا وهذا الا انهم لم يعتبروا ذلك الوصف
وعدوه ايضا هزءا وذلك لان اللفظ قد يكون للهزء والتحقير فهو
ذو محملين فحيث وجدت قرينة صارفة حمل على المحمل الاخر
جمعا بين مدلولي القول والفعل ولم يعكس لان الفعل المذكور لا
يحتمل التعظيم وكونه لمصلحة غير التحقير نادر بعيد عن الفهم
فلذا لا يتبادر الى الفهم الا التحقير واذا لم يتبادر منه الا ذلك
فكانه نص في التحقير فحمل المحتمل على ما هو كالمقطوع به على انه
يكفي في ترجيح مدلول الفعل على القول ان هذا الفعل لا يكون
للتعظيم قطعا ويتبادر منه التحقير وهذا اللفظ كثيرا ما يكون
للهزء لا للتعظيم فافهمه ولم يحمل كل منهما على مدلوله لان التعظيم
والتحقير من شخص واحد في ان واحد لا يجتمعان ولو اجتمعا فالتعظيم
في غاية الضعف فلم يعتبر او لان الهزء والتحقير في القبح والذم
اتم واشد من الحمد والتعظيم في الحسن والكمال والقبول ولذا
ترى ان ادنى ما يوهم الهزء يترتب عليه الذم والنكال والا
وقد لا يترتب على الحمد والتعظيم الصريحين ما ينا سبهما ولما كان
كذلك اسقط الدلالة على الهزء ذلك الحسن الضعيف الذي
في مجرد الوصف عن درجة الاعتبار والحاصل ان قولهم اذا اقترن
الوصف بالجميل بمخالفة الجوارح صار استهزاء معناه انه صار
ذلك عنده وفي اعتبارهم فان العرف واهل اللغة يعدون
ذلك الواصف مستهزئا محقرا لا حامدا معظما تغليبا لجانب

بعاد والتعظيم صح

الهزء، لامر فوجب تقييد التعريف بالتعظيم الظاهري واندفعت
الشبهة بجذافيرها ومقتضى كلام المصنف المتقدم في التعليل
وكلام السيد وغيره ان التعظيم الباطني لا يتحقق الا بمطابقة
الاعتقاد فان السيد قال وانما اشترط كون الوصف على جهة التعظيم
ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد او خالفه
افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء او سخرية ه
قال استاذ شيخنا رحمهما الله تعالى والظاهر ان المراد من
بالمطابقة ان يعتقد الواصف اتصاف المحمود بالمحمود به فيطابق
اعتقاده ما يفهم من الوصف من اتصافه به سواء كان انشا او
خبرا او نعتا نحويا ويؤيد ذلك المعنى قول بعض المتقدمين
لو لم يطابق لكان كذبا واستهزاء وعلى ما قررناه لا يرد ان مطابقة
الاعتقاد والكذب لا يصح ولا يحتمل اذا لم يكن الوصف على وجه
الاخبار وذلك لامر من انه يفهم منه على الاعتقاد ان المحمود
متصف بالجميل المذكور فتدبر ويتجه على ما مر عن السيد وغيره
امران الاول ان السلاطين وغيرهم كثيرا ما يحمدون ويوصفون
باوصاف يعلم قطعا عدم اتصافهم بها في الواقع بل في زعم
الواصف وقد اراد بها تعظيمهم وهم يقبلون ذلك ويعدونه
جميلا ولو توهموا فيها ادنى شائبة هزء وتسخر عاقبوه اشد
عقاب فلا يكون استهزاء ولا حمدا وامنه عرفا فما مر عن السيد
من انه لو لم يطابق فهو استهزاء مقدوح سواء اراد الهزء حقيقة
او عرفا بل اشتراط تلك المطابقة في حيز المنع كما سيجيء تفصيله
وانه يستلزم خروج تلك الاوصاف مع قصد التعظيم واجيب   عن الكلام صح
عن ذلك بوجهين ضعيفين احدهما ان الواصفين يعتقدون
اتصاف المحمود بما ذكروه وضعفه بل فساده ظاهر لامر من انه
منها ما يعلم كل عاقل ان اتصاف المحمود به ممتنع او غير واقع ه

فكيف

فكيف يعتقده فحول الشعرا والاذكيا وذلك كما يقال فلان فرسه
اسرع من الفلك وهو اظهر من الشمس وثانيهما انهم ارادوا معاني
مجازية واعتقدوا اتصاف الموصوف بها وضعف الحر شير
الدواني كلا الجوابين بان الاول خلاف البديهة والثاني خلاف
الواقع واعترض عليه صدر الافاضل بان الاول لو كان خلاف
البديهة لم تقصد العقلا افادته فلم يكن اللفظ في معناه الحقيقي
مستعملا والثاني لو كان خلاف الواقع لم يكن اللفظ مستعملا في ه
معناه المجازي فيلزم ان لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا واقول
هذا غريب من ذلك المحقق الا ان حب الايراد اوقعه في ذلك
وذلك لان حاصل الرد الاول ان ما ذكروه من اعتقاد الاتصاف
به بين البطلان اذ يعلم كل عاقل ان عاقلا لا يعتقد اتصاف احد
بما يذكرونه بل هم معترفون به عند السؤال فمقتضى الجواب
فاسد قطعا وحينئذ لا يتجه ما ذكره اذ لا يلزم من عدم الاعتقاد
عدم الافادة كما ان المتكلم قد يعتقد ان الخبر كاذب وهو يفيده
ويذكره وكانه حمل التضعيف على ان مضمون الوصف خلاف
البديهة فلا يحمل حال العقلا على اعتقاده فاورد عليه ما ذكره
ثم انه لو سلم ان المراد ذلك فالملازمة التي ذكرها بقوله لو كان
خلاف البديهة لم يقصد العقلا افادته ممنوعة بل فاسدة
الا ترى ان المخيلات الشعرية مع ان احسنها اكذبها مستحسنة
مقصودة بالافادة عند البلغا ومضمونها الحقيقي ربما يكون
خلاف البديهة فمن الجائز ان يكتفوا في القصائد والاثنية
بمثل ذلك اي الوصف الحسن على سبيل التخييل او ادعا المبالغة
وتحقيق ذلك المقام ان اللفظ قد يقصد به افادة الحكم اي
الوقوع او اللاوقوع اعتقادا وقد يقصد به تخييل المعنى وتصويره
ومنه المجاز العقلي وبعض الاستعارات عند الجمهور على ما حققه

المحققون فلا يكون كذبا لانه انما يريد به التصوير لا الحكم ومنه الاخبار
الواقعة في الاشعار لما علم عرفا انه لم يقصد بها ايقاع السامع في الغلط
وافادة التصديق بان الامر كما ذكره في نفس الامر بل اريد بها تخييل
ذلك وترتيبه علي الوجه المقرر بينهم فهي ليست بكذب مذموم
بل مستحسنة مقبولة لما اعتبر فيها من جهة حسن النظم والتخييل
واللفظ مستعمل في الموضوع له لتخييله واذا كان ذلك جايزا
بل واقعا علي ما مر جوابه في المجاز العقلي فليجز ان يكون المقصود
بانّ اوصاف السلاطين والمحبوب في القصايد وغيرها كما في ساير
الاشعار افادة المعاني الوضعية منها لاجل التخييل والتعظيم ه
وان كان تحققها في نفس الامر بديهي البطلان وتجري العرف
علي ذلك واستحسنها وقد علم انه اريد بذلك التعظيم والوصف
المحسن صارت مطبوعة مقبولة وجوزيت بالجميل وقوبلت
بالمزيد فظهر انه لا يلزم من بداهة عدم تحقق الحكم او الوصف
ان لا يقصدها العقلا اصلا وان ارادوا انه لا يقصد حينئذ افادتها
علي وجه الحكم والتصديق فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون
اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي لا يقال الكلام موضوع
لافادة الحكم فلو لم يرد به ذلك لم يكن مستعملا في المعني
الحقيقي لانا نقول افادة الحكم اعم من ان يكون لاجل التخييل او
الاعتقاد والايقاع والانتزاع علي انه لا يجري في الانشا
والاوصاف فتامله وان سلم فمن الجايز ان يكتفي في المحامد
واوصاف السلاطين بادعا الامر والمبالغة فيكون حقيقة
وان كان المعني بديهي البطلان واما الجواب عن احتمال
كونها مجازات فتوضيحه انه خلاف الواقع والمعلوم بالتتبع
فانا لو تفحصنا عن القايلين علمنا انهم لم يقصدوا معني
مجازيا صحيحا حسب ما اعترفوا به ولانهم ربما يذكرون امورا رص

لم يقصدوا ولعلي ان يحصلوا لها معاني صحيحة ويفهموها بعد التامل
والتدبر فضلا عن ان يقصدوا من اللفظ ذلك بادي الراي
عند التكلم واذا كان الجواب خلاف الواقع والتحقيق فلا
ينبغي ان يعتمد عليه وان كان محتملا عند العقل علي انه يبقي
الكلام حينئذ فيما اذا لم يقصد به معني مجازي صحيح بل ارادوا
الادعا او التخييل فيلزم خروجه عن الحمد وان يكون استهزا
وفيه ما فيه ثم اقول مدايح السلاطين ان وردت علي وجه
النقص والاعتراض فيمكن ان يدفع بانا لا نسلم انها حمد
وان كانت اثنية مقبولة كالوصف علي غير الاختياري واما
قوله السيد وغيره لو لم يطابق الاعتقاد كان استهزاءه
فلعل معناه انه لما شابه الاستهزا في عدم الاعتقاد وقصد
افادته اخرج من الحمد كالاستهزا فهو مشابه له مصدود
منه عندهم او انه لما كان استهزا في كثير من المواضع او الاكثر
لم يعتبر كالهزو تغليبا علي قياس ما مر في التعظيم الظاهري
فهم لم يعتبروا في الحمد الا الوجه الكامل وان اوردت سندا
لمنع الاشتراط او لاجل تحقيق المقام وانه لا دليل علي خروجها
امور
من الحمد مع انها امر مستحسن مقبول متضمن للتعظيم في
العرف الخاص والعام غير معدود من الاستهزاء عرفا وعقلا
فهو كلام قوي مقبول لانه لم يضعفه نقل صريح صحيح الامر
الثاني انه اذا اعتقد الواصف اتصاف المحمود ولكن لم يقصد
بالكلام تعظيمه بل محض الاخبار والحكاية ونحوها فليس بحمد
وان سلم ذلك فلا شك في انه مع ذلك الاعتقاد يجوز ان
يقصد بالكلام الهزو والتمسخر عنادا ومكابرة كما كان لبعض
الفرق الفجرة وذلك الكلام ليس بحمد قطعا فلا يكفي في الحمد والتعظيم

الباطني المعتبر فيه مجرد ما ذكر من مطابقة الاعتقاد بل لا بد من
اعتبار امر اخر هو قصد التعظيم الظاهر الان يقال عدم قصد
الهزو فهم من ناعشة الجميل كما هو وذلك مع استلزامه
الاكتفا بالدلالة الالتزامية في التعريف وان لا يكون قيد التعظيم
الباطني لاخراج الاستهزا لا يدفع الاشكال بقصد الهزوه ٢
فليتامل بعد ثم ان محققي المتاخرين كالنحرير الدواني وغيره
من الناظرين في المسئلة وكلام السيد وغيره لما تتبعوا ودققوا
النظر ظنوا ان المنقول عن الثقات والمعقول من الجهات
ليس الا انه لا بد من التعظيم وذلك لا يقتضي اعتبار الاعتقاد
والقصد معا وهو مستلزم خروج ما لا يخفي من الثنا الجميل
وما ذكر في معرض الدليل فهو ممنوع او مدعي اخرا واحتمال
لا ينفع في الاستدلال ذهبوا الي ان اللازم في الحمد قصد
التعظيم بالوصف كما هو مقتضي العقل وصريح النقل لا الاعتقاد
كما اريد بالثنا تعظيم الموصوف بشرطه صار حمدا وان لم يعتقد
انه موصوف بما يذكر ولا بعد فيه كما توهم بل قصد واحمل
كلام السيد ومن وافقه عليه فقالوا اراد بمطابقة الاعتقاد
لازمها وهو قصد التعظيم وانشاؤه بالوصف وارادوا باللزوم
اللزوم العرفي الغالبي لا القطعي ليمنع مستند اجماعهم الا انه
بعيد جدا عن القول والقائل اذ ليس من داب السيد قدس
سره مثل ذلك في شرح التعاريف على انه لا يجري في كلام
بعض من وافقه الا بكمال التكلف واقول الاقرب في تاويل
كلامه ان يراد مطابقة اعتقاده انه معظم بثنايه او اعتقاد
تعظيمه اياه بدلالة تفهم من الوصف من التعظيم والتعظم فلو لم
يعتقد ذلك لم يكن قاصدا تعظيمه فافهمه واذا تقرر

انه

انه لا بد من التعظيم من غير منازعة فيه لتصريح الثقات المتبحرين
فاعلم انه قد ناقش فيه بعض العلما الذين عاصرتهم فقال
في حواشي الشرح المختصر على التلخيص التعريف ان كان للحمد
اللغوي فالتعظيم الظاهري غير معتبر فيه فضلا عن قصده
التعظيم الا ترى ان الحمد في كتب اللغة الفارسية انما فسروه
بستودن وان كان للحمد العرفي فكذلك ايضا لان مدح الاكابر
يعد حمدا عرفا وان لم يكن للحامد تعظيم نحو ان صدر مكره التحقير
لم يعد حمدا اقول حاصله منع اعتبار التعظيم في الحمد له
مستندا بما مر في بعض كتب اللغة الفارسية من الاطلاق او جهه
السلاطين وهو ليس شي معتد به لان التعريف للحمد اللغوي
كما صرحوا به والنقلة ثقات جدا الحديث قالوا ان ذلك معتبر
في الحمد لغة فكانهم نقلوا عن اللغويين انهم اعتبروه فيه
وهم ثقات في النقل جدا فقوله لم يعتبر فيه التعظيم لا موقع له
من القبول لانه اما شهادة نفي وقد علم ان شهادة الاثبات
سيما من فحول العلما المحققين تقدم عليها مع انه لا ينبغي ان يصدر
ذلك النفي الا بعد استقرا تام لنصوصهم وما يستنبط ذلك
منهم واما منع الصحة وطلب تصحيح النقل من تلك الفحول فذ
ايضا ليس له وجه مقبول عند ارباب العقول واصحاب العقول
اما ترى الفقها او المحدثين او غيرهما اذا نقل جليلهم او جليل
منهم عن امام فلا اعتبار عندهم لمنع صحة النقل وطلب التصحيح
ولو فتح ذلك الباب لم يبق اعتماد على ما في الكتب ولا يصح التعو
عليهم ولا ينبغي التعرض لذلك الا لموجب يعارض المنقول والا
فلا يعتنى فانهم ثقات واما الاستناد لما في بعض الكتب
الفارسية بل العربية فلا تاييد فيه على وجه يعتد به لانه ان
سلم انه اعم لا ينافي ثبوت الاخص لجواز الاشتراك والنقل والتعر

بالام فتصوب اللام الثاني ومن تتبع كتب اللغة علم ان كلا من هذه
الاقسام في غاية الشيوع بل لا يكاد يوجد كتاب يستوعب معاني
الالفاظ ولعل الوضر ثقة لفظا يفيد ما فسر به اخر يجمع بينهما
باحد الامور الثلاثة ولا يحكم بالفساد فهولا العلما الاعلام لم يكونوا
في مرتبة واحدة من مصنفي كتب اللغة الاجمال والتعبير بلفظ اشهر
لا التفصيل بالحد والرسم فمن انه لا يعتبر في شتو ذنه في اصل
الوضع او في عرف التعظيم وبمجرد الاحتمال لا يعبا به في القدح
في التعاريف كما حقق في محله مع ان بعض العلما استدل بذلك
التفسير على قصد التعظيم وهو دليل على انه يفهم منه التعظيم
ولو في عرف ثم انه ان سلم التنا في بين النقلين فحمل القصور على
مصنف او مصنفين في اللغة اولى واحرى من حمل الخطا على العلما
المحققين المشهورين ولولا القصد الى تنبه ضعفة الطلبة وتحذيرهم
من الاغترار بشبهة القايل وجلالة شانه لكان الاعراض من
الاعتراض ومما ذكرنا علم حال ما ذكره في العوفي واستفاده
بجد السلاطين لا قوة لها اصلا فان الغالب انهم يريدون به
تعظيمهم فمن اين علم انهم لم يقصدوه التعظيم الباطني والظاهري
بمعنى عدم مخالفة الجوارح مع انه اعترف بانه اذا قصد
فيلزم اشتراط التعظيم الظاهري بالمعنى المراد في المقام
لا يخفى ان القدح في التعريف انما يسمع بالنقوض لا بالمنوع
فالتعرض لما ذكره القادح بالمنع غير ممنوع فلا يخل والغرض
دفع ما يعارض نقل اعتبار التعظيم فلو تشبث المعترض لتصحيح كلامه
بما لا يعارض ذلك المنقول فبعد التسليم لا يخل بالمقصود في المقام
فتركنا التطويل اعتمادا على النظر الدقيق واكتفينا بما هو التحقيق
والله ولي التوفيق او تمليح بتقديم الميم على اللام بمعنى الاتيان
بالشي المليح كما في التشبيه والاستعارة واما التلميح فبتقديم اللام على

الميم

علم انه شاع في كتب اللغة

تغفل

62.

الميم من لمحه اذا ابصره ونظر اليه فهو ان يشار في فحوى الكلام ومعناه
الى قصة او شعر او مثل سايرمن غير ذكر من القصة او الشعر
او المثل كقوله ٭ فوالله ما ادري احلام نايم ٭ المت بنا ام كان
في الركب يوشع ٭ وصف لحوقه بالاحبة المرتحلين وطلوع شمس
وجه الحبيب من جانب الخدر في ظلمة الليل ثم استعظم ذلك حتى
كانه لا يمكن عادة كون الشمس واستغرب وتجاهل تحيرا وتدلها
وقال اهذا احلام اراه في النوم ام كان في الركب يوشع النبي عليه
الصلاة والسلام اشار الى قصة يوشع عليه الصلاة والسلام واستيقافه
الشمس على ما روي انه قاتل الجبارين يوم الجمعة فلما ادبرت الشمس
خاف ان تغيب قبل ان يفرغ منهم فيدخل السبت فلا يحل له قتالهم
فيه فدعا الله فرد الشمس حتى فرغ من قتالهم وكقوله ٭
٭ لعمرو مع الرمضا والنار تلتظي ٭ ارق واحفى منك في ساعة الكرب ٭
اشار الى البيت المشهور وهو قوله ٭ المستجير بعمرو عند كربته
كالمستجير من الرمضا بالنار ٭ وعمرو هو جساس بن مرة وذلك
لانه لما رمى كليبا ووقف فوق راسه قال له كليب يا عمرو اغثني
بشربة ما فاجهز عليه فقيل المستجير بعمرو البيت فان قيل قد
اعتبر في الحمد فعل الجنان والجوارح فينافي ما تقدم من اعتبار
كونه باللسان وما ياتي من كون مورده اللسان وحده قلت
قد اشار المصنف الى جواب ذلك بقوله وهذا اي ما ذكر من تناول
الظاهر والباطن ومن انه اذا تجرد الثنا على الجميل من مطابقة
الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا بل تهكم او تمليح
لا يقتضي اي يستلزم دخول الجوارح والجنان بفتح الجيم القلب
اي فعلهما في حقيقة ذي التعريف وهو الحمد حتى يكونا جزا منه
الحمد لا نهما اي الجوارح والجنان اي فعلهما اعتبرا فيه اي في التعريف
على ما سبق شرطا لكون فعل اللسان حمدا لا شطرا منه والاول

فد

يف

خارج عن الماهية والثاني داخل فيها فان قلت يرد عليه
انه لا حاجة الي هذا الجواب الذي ذكره لانا وان سلمنا انه جزء
فلا ينافي ما تقدم وما سياتي لانه يجوز ان يكون جزا من مفهوم
الحمد لاعتبار جزا من معرفه فتعريفه يتوقف عليه وان لم
يكن جزا من حقيقته ما تقدم وما سياتي لانه بيان لمورده
وما به حقيقته وهذا كما في تعريف العمى بانه عدم البصر
عما من شانه البصر فان البصر قد وقع جزا من مفهوم العمى
لاعتبار جزا من معرفه اذ العمى ليس العدم مطلقا فلا بد
من البصر في تعريفه وان لم يكن جزا من حقيقة العمى
وذاته وكما في تعريف الضاحك بانه ذات له الضحك فان الضحك
قد وقع جزا من المفهوم مع انه ليس جزا من حقيقة الضاحك
وذاته وهو الحيوان الناطق قلت الجواب ان هذا جواب
اخر فاقتصر علي الجواب الاول اشارة الى انه لا يجب الجواب
بكل ما يمكن الجواب به ولك ان تقول بل هذا هو حاصل جواب
المصنف لانه اذا كان شرطا للحقيقة خارجا عنها فهو جزء من
المفهوم فليتامل واعترض علي التعريف بانه يلزم علي
تقييده بالاختياري ان لا يكون حمده اي الله المعلوم
الارادة من قوله تعالى عما لا يليق به علوا كبيرا وجملة تعالى
معترضة او حالية للتعظيم والبا في قوله بصفاته بمعنى علي
او للسببية لان قيد الاختياري وقع قيدا للمحمود عليه لا للمحمود
به اذ المحمود به لا فرق بين كونه اختياريا وكونه غير اختياري
والمعنى ان لا يكون وصفه تعالى بجميل مطلقا علي صفاته الذاتية
او بسببها اي لاجلها حمدا الذاتية اي القائمة بذاته تعالى
التي تحققت بغير اختيار كالعلم والقدرة والحياة والارادة
وهي ثمانية بناء علي ما ذهب اليه الاشعري من اثبات صفات

ثمانيه

ثمانية قديمة هي المنظومة في قول القائل

حياة وعلم قدرة وارادة ۝ كلام وابصار وسمع مع البقا
صفات لذات الله جل جلاله ۝ لدى الاشعري الحبر ذي العلم والتقا

والاشعرية متفقون علي اثبات السبع مختلفون في الثامنة
اي البقا فالاكثرون علي انه عبارة استمرار الوجود وليس عن صر
صفة زائدة علي الوجود وكذا الذوات الكاملة وكذا
الصفات السلبية الازلية كعدم الشريك حمده الله تعالى
لانها ليست اختيارية اما ما تتوقف الارادة عليه كالعلم والحيا
فظاهر واما ما لا تتوقف عليه الارادة فلما اشتهر بينهم ان
المسبوق بالارادة حادث والحادث لا يقوم بذاته والصفا
السلبية يمتنع ان تكون حاصلة بالارادة والاختيار عند
اهل السنة كما حقق في محله وليس كذلك بل هو محمود واجيب
بانا لا نسلم ثبوت الحمد عليها كما هو عن اللباب وانما الثابت الحمد
بها ورد بان الامام الثعلبي وغيره صرحوا بثبوت الحمد عليها
قال استاذ شيخنا واقول ان كان الغرض نقض التعريف
وابطاله يتجه الجواب والرد ولكن الاظهر ان المراد انه يجوز
ان يعظم الله ويثني عليه ثناء علي الذاتيات ولا جهة لاخراجه
من الحمد بحسب العقل ولا نص بحسب النقل فهل التحقيق
انه ليس بحمد عند اللغويين وحمد الله مختص فيما كان علي الافعال
الاختيارية ومن زعم انه موجب في افعاله ايضا يلزمه
انه لا يمكن حمد الله لغة وليس كذلك ويصح حمده تعالى بصفاته
وعليها فلا يصح تقييد المحمود عليه بالاختياري ويؤيد ذلك
ان هذا القيد ماخوذ من عدم حمد اللؤلؤة ونحوها الا انه
منصوص عليه فيناسب ان يقال يلزم منه عدم امكان الحمد
علي الذاتيات فهل الامر كذلك كما هو مقتضى القيد مع انه

ليس نص صريح ولا عقل صحيح اولا وهو الظاهر للفرق الظاهر
بين اللولو وبين ذات الله تعالي في الصفات ففي تحقيق هذه
المسئلة صعوبة واشكال وعلي هذا لا يكفي في المقام المنع
والاحتمال بل يحتاج الي تدقيق النظر وتحقيق المقام وعلي
ما قررنا يتجه الاشكال بالمعني الاخير بانه يستلزم ان
لا يكون ثنا الله بان الذات الكاملة مع قطع النظر عن الصفات
حمدا وكما يجوز ان يعبد الله لذاته لا لجهة فليجز ان يثني
عليه ويحمد لذاته يدل عليه ما ذكره العلامة في المطول
من ان المصنف حيث قال الحمد لله علي ما انعم تعرض للانعام
بعد الدلالة علي استحقاق الذات تنبيها علي تحقق الاستحقاقين
وما قيل من انه لا معني لكمال الذات الا ان له صفات كاملة
فهو في حيز المنع اذ لا شك ان صفة الكمال كالعلم في حد
ذاتها شريفة كاملة بخلاف صفات النقص كالجهل لا الصفة
لها والا لنقل الكلام اليها ويتسلسل فليجز ذلك في الذات
اما تري ما ذكره الامام الرازي في تفسيره من ان ذاته
تعالي لم يحتج الي شي من صفاته الذاتية الموجودة وانما
اقتضاها كمال الذات وهذا مما صرح به المحققون الا انه
يحتاج الي لطافة طبع ودقة فهم وتحقيقه ان كمال
الصفات دليل علي كمال الذات ولولا ان للذات كمالا في ذاتها
دون الذات المتصفة بصفات النقص لما اتصفت تلك
بالصفات الكاملة دون الاخري واذا كانت الصفات مقتضي
الذات فالامر اجلي فلولا ان ذاته من حيث هي اكمل من غيره
لما اقتضت تلك الصفات او اقتضتها الذوات الناقصة
وليس اقتضا الكمال عين كمال الذات وان كان ذلك من كمالها
فهو دليل علي كمالها فهم من فهم ومن لم يفهم فلا يحمل القصور

الا علي نفسه ولتحقيق المسئلة مقام غير ذلك ويكفي لتنبيه
الفهيم ما ذكرنا واذا تحققت ذلك عرفت ان ما ذكره بعض فضلا
الروم في حواشي التفسير من انه اذا اعتبر في مفهوم الحمد مقابلة
الجميل لم يستقم ما اشتهر من انه تعالي يستحق الحمد لذاته
وما اجاب من ان معني استحقاقه لذاته استحقاقه لصفاته بعض
الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات اعطيت حكم الذات
منعيف اما اولا فلان الجميل ان ترك علي الظاهر فيشمل الذات
ايضا للامر من انها من حيث هي في غاية الجمال ونص اللغويين
علي انه يطلق علي الذوات وان اريد به الفعل الجميل او قيد
بالاختياري فكما يخرج منه الذات يخرج الصفات الذاتية واذا
عمم بالحقيقة والحكم فكما يدخل فيه الصفات يدخل فيه الذات
كما سيجي توضيحه وان اراد بالحكم معني لا يشمل الا الصفات
فهو حكم لا سند له وكلام غير معقول ولا منقول واما ثانيا
فلما عرفت من ان معني الاستحقاق بالذات ليس ما ذكره
عند المحققين ولا عند العقل السليم علي انه تاويل بعيد لا يقتضيه
عقل ولا نقل وهو انما يناسب لو لم يكن للكمال الذاتي معني صحيح
غير كمال الصفات واما اذا ثبت له معني صحيح فلا جهة لما ذكره اذ
هو كما يستحق الحمد لكمال الصفات يستحق لكمال الذات فارجاع
الثاني الي الاول قصور وتحكم غير مقبول هذا واختار بعضهم
في المقام ان الثنا علي الذات والذاتيات ليس بحمد والحق انه
مما لا سند له فضلا عن الدليل الا القياس علي اللولو ورشاقة
القد وصباحة الخد والفرق واضح وما نقل عن الامام الثعلبي
يرد عليه الا ان يؤول واجيب ايضا بانه اعم
الاختياري يتناولها اي الصفات الذاتية تبعا للاختياري
ولك ان تقول الصفات الذاتية اذا وقع الوصف عليها تبعا

هل الوصف عليها من الافراد حقيقة اولا وهل يشملها لفظ
الاختياري اولا فان قال من الافراد حقيقة ولا يشملها لفظ
الاختياري فالحمد عليها وارد على التعريف قطعا وان قال يشملها
فهو ممنوع قطعا وان قال ليس الوصف عليها من افراد الحمد
فلا ورود قطعا فليتامل وقضية هذا الجواب امتناع الحمد
عليها استقلالا فتامل واجيب ايضا بانها اي الصفات الذاتية
مختارة له حكما لكن لا بمعنى ايجاده لها لان المراد
بالاختياري ما يكون حاصلا بالاختيار حقيقة او يكون في
حكمه وعلى هذا فكل منها محمود حقيقة لان مفهومه الحقيقي
يشملها لان الثنا على الاختياري حكما حمد حكما كما توهمه بعض
ثم انه بين وجه الحكمية بوجهين اشار الى اولهما بقوله
بل هي مختارة له بمعنى ان ذاته اقتضت وجودها
فهي مستقلة في تحققها كما انها تستقل في ما بالاختيار بمعنى
انه ان اراد فعل وان اراد ترك على ما هي عليه
اي على الوجه الذي او على وجه ووصف هي الصفات عليه
في الواقع كما هو المتبادر من قولنا على ما هو عليه والواقع
ونفس الامر عبارتان عن معنى واحد وهو علم الله تعالى
او اللوح المحفوظ او المبادي العالية او ما يحكم العقل به
لضرورة او دليل او نفس الشي على اختلاف بينهم في معناه
مذكور مع ما يتعلق به في محله واقتصر السيد في حاشية
شرح المطالع على الاخير فقال واما نفس الامر اي موجود في
حد ذاته ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض
او اعتبار معتبر فنزلت لذلك منزلة افعال اختيارية
يستقل بها فاعلها اي فاطلق الاختياري على ما يعمها تغليبا
ومآل الجواب الى ارتكاب مجاز في التعريف دون قرينة



ظاهرة

ظاهرة في دعوى اطلاق الافعال الاختيارية على ما يعم
صفات الذات تغليبا محافظة على دفع الايراد يتوذي الى
خفا المراد والى ثانيهما وهو الاحسن الاظهر الاقرب بقوله
وبانها مبدا افعال اختيارية اي يترتب عليها امور اختيارية
فالشي اذا حصل منه اثار اختيارية دخل في حكم الاختياري
وهذا في غاية القرب وكما يشمل الصفات الذاتية لان كل
صفة يترتب عليها افعال واثار اختيارية بمعنى ان لها
دخلا ما سوا كان دخل توقف كما اشتهر او لا كما صرح به الامام
الرازي ونقل عن اهل المكاشفة عليه من عدم احتياج
الذات الى الصفات الموجودة ولاستقلال الذات في الصفا
كذلك يشمل الذات الكاملة لاستقلالها في الافعال الاختيار
وفي وجودها الذاتي بل الاستقلال في الوجود اوضح فالذي
يتلخص من هذا الجواب والتاويل ان المراد ما كان اختياريا
نفسه او اثره وبذلك يندفع ما ذكره بعض العلما من انه
لا يظهر للاختياري حينئذ معنى منضبط قال استاذ
شيخنا رحمهما الله تعالى الثنا على الذات بل الصفات كما
يخرج بظاهر قيد الاختيار يخرج بقيد الفعل الجميل كما هو
تحقيقه فالوجه الوجيه ان يجعل التعميم المذكور في جانب
الفعل ايضا بان يراد ما كان فعلا او في حكم الفعل بان
يكون منشا لافعال جميلة ومن هاهنا ظهر ان التوجيه
الثاني للحكمية احسن فافهمه وعلى هذا الاحتياج الى
تكلف جعل الفعل عرفيا وتخلص عن الاشكال وتحصل
المقصود من اعتبار القيد فتدبره واما ما لخصنا من بعض
العلما المتاخرين وظن انه فاز بما لم يفز به استاذ البشر
واني بسيما في مثل ما نحن فيه من ان المراد بالاختياري

ذلك

ان يكون منسوبا الي من هو مختار في فعله في الجملة وان لم
يكن المحمود عليه مما حصل بالاختيار فاقول ليس بشي اما
اولا فلان الامر الاختياري بهذا المعني غير مستعمل ومع
كونه في كمال البعد عن الفهم لم يقم عليه قرينة تدل عليه
فلا يجوز استعماله في التعريف سيما وقد علم ان المراد
الفعل ولو جعل الاختياري اعم من الحكمي واراد بالحكمي ما كان
الموصوف مختارا في الجملة لكان له وجه قريب وان كان هو
ايضا بعيدا واما ثانيا فلانهم اختلفوا في ان المحمود به
يجب ان يكون اختياريا او لا كما مر ولو اريد بالاختياري
ما ذكره لم يبق للخلاف معني او فائدة يعتد بها فان المحمود
عليه اذا كان صفة لمن له اختيار فالمحمود به ايضا كذلك
ضرورة انهما متعلقان بشي واحد فمع اختيارية المحمود
عليه لا يمكن ان يكون المحمود به غير اختياري بالمعني المذكور
فتدبر واما ثالثا فلانه ان اراد حمل كلام القوم الذين
قيدوا الجميل بالاختياري علي ذلك فقد مر عن الامام
الرازي وعن السيد السند التصريح بخلافه وان اراد حمل
كلام اللغويين وتخطئة من خالفه فلا يخفي ان المعول في
النقليات بما ذكره الثقات المحققون لا مجرد احتمال عقلي
لا يعبا به ولا ينبغي ان يجعل في حيز الاعتبار فضلا عن الحكم
والافادة واما رابعا وهو القاطع لمادة الشبهة فلان
العلامة التفتازاني صرح في حاشية الكشاف بان منهم
من قيد المحمود عليه بالاختياري لانه يقال مدحته علي صباحة
خده ولا يقال حمدته وفي تفسير القاضي تقول حمدت
زيدا علي كرمه ولا تقول حمدته علي حسنه ولو كفي ما ذكره
لصح المثالان وهذا نص في المقصود وكانه توهم ان قيد

الاختياري

الاختياري لم يرد لحمد اللؤلؤ علي صفائها فاختار ما مر وغفل عن انه
لا يرد حمد زيد علي الحسن ايضا كما نقلنا فلا تغتر بظاهر العبارات
واما ان المراد بالاختيار المعتبر الامر الحقيقي او العرفي فسنفصله
فالمحمود عليه اختياري في المال اي باعتبار ما يؤول
اليه ويترتب عليه ويمكن الجواب ايضا بانه تعريف بالاخص
بناء علي صحة التعريف به علي ما صرح به السيد فقال والصواب
ان المعتبر في المعرف كونه موصلا الي تصور الشي اما بالكنه
او بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع
ما عداه او عن بعض ما عداه انتهي فان قيل الجمع بين لام
الجنس وتعريفه يستلزم تعريف المعرف واللازم باطل
فكذا الملزوم فالجواب ان اللام تدل علي تعينه في ذهن المتكلم
والتعريف يصور ماهيته في ذهن السامع فاين احدهما من
الاخر فان قلت لا نسلم ان ايراد اللام لذلك بل للدلالة
علي تعينها الحاصل في ذهن السامع معناه ان اللام لا يجوز ادخالها
الا علي لفظ حصل معناه في ذهن السامع عندنا قلت
اللام اما للاول وحينئذ لا يلزم المحذور واو للثاني وحينئذ
لا يلزم ايضا لجواز كونه معلوما له من وجه مجهولا من وجه
اخر فالاتيان باللام للاول والتعريف للثاني علي ان ذلك
في لام العهد لا الجنس وهذه اللام للجنس سلمنا لكن لا نسلم
ان ادخالها لا يجوز الا علي الحاصل في ذهن السامع لجواز ادخالها
علي المظنون حصول معناه في ذهنه ولا يكون ذلك الظن
مطابقا للواقع سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون دخول اللام عليه
لتعيين اللفظ فقط ويكون معناه هذا اللفظ معناه ذلك
الشي فان قيل ايراد اللام في الحمد ليس كما ينبغي لانه اما
للاستغراق او للجنس او للعهد وكل منها لم يصب محزه اما الاول

فلانه بمعني كل فرد ولا شي من كل فرد صادق علي فرد فلا شي من
الحمد بصادق علي فرد وتعريفه صادق علي فرد فتبطل المساواة
بينهما واما الثاني فلانه اذ ذاك اما التعيين الماهية في ذهن
المتكلم وقد مناع لان كل حال فنيه معين او لتعينها في ذهن
السامع واذ ذاك اما ان حصلت فيه وقد مر اولم تحصل وحينئذ
يكون معينا في ذهنه ما لا حصول له وهو محال لا يقال لم لا يجوز
ان يكون هو المحصل والمعين وهو محال لانا نقول ما لم يحصل
في ذهن السامع لو ادخل في لفظ الف ولام لم يحصل وهو بين
ولانه يبطل تعريفه اذ الصدق علي غير المعرف لان كل فرد
مغاير للجنس من حيث هو واما الثالث فلانه للاشارة
الي فرد ذهني او خارجي ولا يجوز ان يكون المراد من الحمد
الفرد كما سياتي وان ذهبت الي ان المعهود هو نفس الماهية
سيرجعك ما ذكرنا اننا فهو حقيقي فالجواب نختار
انه للجنس قوله اما ان يعين قلنا لام الجنس عندنا دال علي تعين
الماهية الحاصلة في ذهن المتكلم مطابقة والثنا علي الماهية ان
دل علي ذلك دل بالالتزام وسيجي له زيادة كشف قوله
يبطل تعريفه لصدقه علي غير المعرف قلنا ان صدق التعريف
علي غير المعرف انما يضر ان لو لم يصدق علي ذلك الغير وهو
ممنوع لانه تعريف للماهية لا بشرط شي لا الماهية بشرط لا شي
فان قيل قوله الحمد مبتدا والثنا باللسان علي الجميل الي اخره
خبر فهي قضية مهملة في قوة الجزئية والمراد الكلية
لان كل حمد ثنا باللسان الي اخره والا لم يكن التعريف جامعا
فالجواب الحق لا نسلم انها مهملة فان المهملة علي ما هو
الحق هي التي حكم فيها علي افراد موضوعها بدون ان يتعرض
لكميتها وهي ليست كذلك فان التعريف للحقيقة لا الافراد

سلمناه

سلمناه لكن لا نسلم انها لو لم تكن كلية لم يكن التعريف جامعا
لجواز كونها طبيعية مستلزمة للكلية فان قيل الحمد محكوم
عليه وقوله الثنا باللسان الي اخره محكوم به ولا شي من المحكوم
عليه بمحكوم به فلا شي من الحمد بثنا باللسان الي اخره هذا
خلف فالجواب تحقيق الجواب عنه ان مغايرة الشي للشي
باعتبار ما و وضع ما لا ينافي كونه اياه من حيث الحقيقة
فان الحيوان الناطق يغاير الانسان من حيث الاجمال والتفصيل
وليس غيره من حيث الحقيقة وقولنا الانسان حيوان ناطق
لا تقتضي مغايرة الثاني للاول من حيث الحقيقة ~~وقولنا~~
~~الانسان حيوان ناطق لا يقتضي مغايرة الثاني للاول من~~
~~حيث الحقيقة~~ مع تغايرهما من حيث الوضع والحمل فان
قيل قوله الثنا باللسان علي الجميل الي اخره ليس عين
الحمد لانه مركب والحمد مفرد ولا شي من المركب بمفرد
فالجواب لا نسلم انه ليس عينه قوله لانه مركب والحمد
مفرد قلنا المفرد والمركب لفظا المعرف والتعريف ومفهومهما
مفهوم واحد مركب وليس يستحيل ان يدل بلفظين علي
مفهوم واحد احدهما بالتركيب والاخر بالافراد كالحيوان
الناطق والانسان الدالين علي حقيقة واحدة والحمد عرفا
نصب علي الظرفية الاعتبارية متعلق بمعني نسبة الخبر الي
المبتدا او حال اي الحمد حال كونه في العرف فان قلت
لا يصح وقوع الحال من المبتدا علي الصحيح قلت هو ليس
بمبتدا في الاصل اذ التقدير تفسير الحمد في العرف فذو
الحال مضاف اليه لكنه حذف المضاف لدلالة المقام عليه اذ
هو بصدد التفسير والبيان واقيم المضاف اليه مقامه
فارتفع وهذا التقدير ينتفع به في مثل قولهم الاعراب

في اللغة كذا الاسم في الاصطلاح كذا ويصح جعل قوله عرفا حالا من
ضمير منصوب محذوف والتقدير اعنيه حالة كونه في العرف
والجملة معترضة بين المبتدا والخبر لبيان المراد بالمبتدا
فعل اراد بالفعل ما يشمل الاعتقاد وهو ليس بفعل في التحقيق
فيلزم استعمال الفعل في عموم المجاز او في حقيقته ومجازه
وذلك ممنوع في التعريف مع انه اراد بالفعل ما يشمل القول
والمتبادر منه ما لا يشمله وذلك لا يناسب التعريف وتجاب
بان محل امتناع ذلك في التعريف ما لم تقم عليه قرينة وهي هنا
قوله سوا الي اخره فقوله فعل اي قول بلسان او اعتقاد
بجنان او عمل باركان فالمراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح
اهل اللغة ينبي عن تعظيم المنعم المراد بالانبا الدلالة
بمعنى كون المنبي بحيث لو علم عرف المنبي عنه فعلى هذا يجوز
ان يكون الحمد الجناني اعني الاعتقاد فيجوز ان يكون من غير
الحامد كالهام ويحتمل ان يقع بقول او فعل منه فعلى الاول
هو حمد واحد وعلى الثاني حمدان احدهما ينبي عن
الاخر وكلاهما ينبيان عن التعظيم واعلم ان قولنا من حيث
كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما في قولك
الانسان من حيث هو انسان جسم والموجود من حيث هو موجود
وقد يراد به التقييد كما في قولك الانسان من حيث انه
يصح ويزول عن الصحة موضوع الطب وقد يراد به
التعليل كما في قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقوله
من حيث انه منعم على الحامد او غيره ليس من قبيل
الاول والا كان المناسب ان يقول من حيث هو اذ قوله
من حيث انه منعم الي اخره صريح في التقييد مع ان الفعل المنبي
عن تعظيم المنعم باعتبار اطلاقه وعدم تقييده بقيد ليس

منبيا عن التعظيم ... على الاعتقاد

بحمد ولا من قبيل الثاني لانه ليس المراد ان الحمد عرفا فعل ينبي
عن تعظيم المنعم مقيدا بهذا القيد فتعين انه من قبيل الثالث
اي ان الحمد عرفا فعل ينبي عن تعظيم المنعم لاجل انه منعم على
الحامد او غيره. فان قلت بم يتعلق قوله من حيث انه
منعم الي اخره. قلت يحتمل تعلقه بفعل وهو الاظهر الاحسن
والمعنى فعل صدر لاجل الانعام ويحتمل تعلقه بينبي او
بتعظيم ويرد عليهما انه يلزم ان يشترط في الحمد ان
يدل ذلك الفعل على ان الانبا عن التعظيم بسبب الانعام
او على ان التعظيم بسبب الانعام واشتراط ذلك يحتاج الي
نقل عن الايمة وهاهنا بحث وهو ان الانبا عن الشي لا يستلزم
تحققه فضلا عن قصده. ولا شك ان قصد التعظيم معتبر
في الحمد فالاحسن ان يبدل قوله ينبي بقوله يقصد فليفهم ثم
الضمير في قوله سوا كان راجع الي الفعل اشارة
الي تفصيل المجمل والي بيان الته ويحتمل رجوعه الي الانبا
المفهوم من ينبي على قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
او الى التعظيم واما الرجوع الي الحمد فمستبعد جدا باللسان
او بالجنان وعطفه على سابقه بام وعطف لاحقه عليه
بها يدل على ان مجرد الذكر اللساني والعمل الاركاني حمد
ولا يدافعه ما سياتي في الشكر عن حواشي شرح المطالع من ان
الذكر اللساني والعمل الاركاني لا يكون شكرا اذا لم يطابقه الاعتقاد
ولم تخالفه افعال الجوارح في الاول لان تلك المطابقة وعدم
المخالفة شرط خارج وقد تقدم نظير ذلك في الحمد اللغوي
او بالاركان ومعنى الحمد باللسان ان يثني عليه بلسانه
وبالجنان اي القلب ان يعتقد اتصاف المنعم بصفات
الكمال وانه ولي النعمة اي موليها ومعطيها او بالجوارح ان

تذئب نفسه في طاعته وانقياده ثم آنه قدم من موارد الحمد
اللسان لكونه اعظم في الانبا لان النطق هو الذي يفصح عن
كل خفي ويجلي كل مشتبه ووسط الاعتقاد الذي هو اشرف
الافراد رمزا الي ان خير الامور اوسطها لان القلب اشرف
الموارد لان فعله وان كان خفيا يستقل بكونه حمدا حقيقة
من غير ان ينضم اليه فعل غيره بخلاف الموردين الاخيرين
لا يكون فعل شي منهما حمدا حقيقة حتى ينضم اليه فعل
القلب والشكر لغة هو هذا الحمد فهو فعل
ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الشاكر او غيره سوا
اكان ذكرا باللسان ام ما بالجنان ام بالاركان ولم يصرح بذلك
لانه يلزم على ذلك التكرار بحسب الصورة لان تعريف
كل منهما هو تعريف الاخر وان اختلف المعرف وكلامه
يحتمل ارادة اتحادهما مفهوما وارادة اتحادهما ماصدقا
ولعل الثاني اقرب قال السيد في حواشي الكشاف
والشكر بالقلب ان يعتقد اتصاف المنعم بصفات الكمال
وانه ولي النعمة وباللسان ان يثني عليه بلسانه وبالجوارح
ان يدئب في طاعته وانقياده. ~~ثم استشهد الفاضل الشكر~~
~~على افعال الموارد المذكورة بقول الشاعر~~
~~افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا.~~
~~قال السيد في حواشي الكشاف وقوله افادتكم النعماء استشهاد~~
~~معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة وبيانه~~
~~انه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا وكل ما هو جزاء له~~
~~للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ~~
~~الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور ها هنا وما يقال من ان~~
~~الشاعر جعل مجموعها بازاء النعمة فيستفاد منه ان يطلق~~

وعبارة

وعبارة الفنري في حواشي المطول ثم المراد من الاعتقاد التصديق
جازما او راجحا ثابتا ام لا وقيل بل المراد به الجزم واعلم
انهم صرحوا بان الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات
الكمال او اعتقاد اتصافه بصفة الانعام وانه ولي النعمة في
مقابلة انعامه لا مجرد المحبة ولا مجموع الاعتقاد والمحبة وان لزمته
قال شيخ شيخنا رحمهما الله تعالى وينبغي في هذا المقام ان
يتنبه لامرين الاول ان المشكور به اللساني لا يجب ان يكون
لف اختياريا ولا انعاما كالمشكور عليه اخذا من نظير ذلك السابق
في الحمد عن السيد وغيره الثاني انه اذا فرض وقوع الشكر
ببعض هذه الموارد فينبغي ان يقال قياسا على ما سلف في
الحمد ان وقع ذلك بغير القلب اشترط موافقته وان وقع
بالقلب اشترط عدم مخالفة غيره كما يشير الي ذلك قولهم
ينبي عن تعظيم المنعم ثم رأيت في كلام السيد رحمه الله تعالى
ان القلب اشرف موارد الشكر لان فعله وان كان خفيا
يستقل بكونه شكرا حقيقة من غير انه ينضم اليه فعل غيره
بخلاف الموردين الاخيرين لا يكون فعل شي منهما شكرا
حقيقة حتى ينضم اليه فعل القلب انتهى وقوله من غير
ان ينضم اليه فعل غيره اي ومن غير ان يخالفه هذا
مراده فيما يظهر انتهى وقال القرافي في شرح
يق المحصول البحث الاول في بيان حقيقة الشكر فان التصديق
فرع التصور فاقول يشكر الله تعالى طاعته بالقول او
الفعل او الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله صلى
الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماه اتفعل ذلك

وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال
الا اكون عبدا شكورا فسمي صلاته شكرا وهي فعل وقول
واعتقاد وقال تعالى اعملوا آل داود شكرا فجعل جملة
شريعتهم شكرا الي ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب فعله
طاعة ان طلب فعله وتركه طاعة ان طلب تركه لان
العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الي الله تعالى
فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات
والمكروهات شكرا لله تعالى كانت في الافعال او الاقوال او
الاعتقادات لكن اعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة الله تعالى
وادناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام
الايمان سبع وخمسون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث الثاني اذا تقرر هذا
فيظهر ان شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات
والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله
فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب اجماعا صح باعتبار
المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فيتعين تحرير
الدعوى ولا يوتى بلفظ يوهم ايجاب المجموع من حيث هو
مجموع انتهى وتبين تقسيم الشكر بالطاعات افعالا او اقوالا او
اعتقادات او تروكا وانه ينقسم الي واجب وهو الطاعات
الواجبة ومندوب وهو الطاعات المندوبة وقد
استشهد لاطلاق الشكر على افعال الموارد المذكورة بقول
الشاعر افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا
قال السيد جعل مجموعها بازاء النعمة فيستفاد منه انه يطلق
علیه

عليه لانه يطلق على كل واحد منها فجوابه انه لا شبهة في اطلاقه
على فعل اللسان حتى توهم كثير من الناس اختصاص الشكر به
في اللغة وانما الاستشهاد في اطلاقه على فعلي القلب والجوارح
فلما جمعها مع الاول وعدت ثلاثة علم ان كل واحد شكر على
حدة فكانه قيل كثرت نعماؤكم عندي وعظمت فاقتضت
استيفاء انواع الشكر وبولغ في ذلك حتى جعل مواردها
واقعة بازاء النعماء ملكا لاصحابها مستفادا منها وفي وصف
الضمير بالمحجب اشارة الي انهم ملكوا ظاهره وباطنه انتهى
فان قلت لم كان التعرض لمعنى الشكر بعد بيان الحمد
كالمتفق عليه عند المصنفين وان كان الذي يبدي به الكتب
هو الحمد خاصة قلت اجيب بانه لما كان قريبا من الحمد
في المعنى وقرينا له في الاستعمال كان المقام بعد بيان
الحمد مظنة ان يقع في ذهن السامع ان الشكر ماذا وهل هو
هذا فيفسروه ويبينوا الفرق بينهما تخليصا للسامع من
ورطة الحيرة والشكر عرفا اي معناه وتعريفه في العرف
معنى صرف العبد وهو لغة الانسان واصطلاحا المكلف ولو
ملكا او جنيا ويقال على اضرب الاول عبد بحكم الشرع وهو
الانسان الذي يصح بيعه وابتياعه الثاني عبد بالايجاد
وذلك ليس الا لله واياه قصد بقوله ان كل من في السموات
والارض الا اتي الرحمن عبدا الثالث عبد بالعبادة وهو
المقصود بقوله واذكر عبدنا ايوب فوجدا عبدا من
عبادنا سبحان الذي اسرى بعبده وعبد الدنيا واعراضها
وهو المعتكف على خدمتها ومراعاتها واياه قصد
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعس عبد الدينار والعبودية
اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل

ولا يستحقها الا من له غاية الافضال لا يخفى ان تعريفه بما ذكر مع اعتبار كونه في مقابلة نعمه كما سياتي بيانه بعده ذلك يوجب انه لا يوجد شكر من خواص الخواص الذين صرفوا جميع ما انعم الله به عليهم الى جميع ما خلق لاجله من غير ان يلاحظوا النعمة او يكونوا باعثا لهم على ذلك بل انما يصدر منهم للذات العلية بدون ملاحظة شيء اخر من نعمة او غيرها وانتفا الشكر عن هولا بعيد الا ان يقال لا مانع منه فلا يوجد منهم شكر ويوجد منهم ما هو اعلى من الشكر واما ما دل عليه الاحاديث من صدور الشكر عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو راس خواص الخواص كقوله افلا اكون عبدا شكورا فلا يرد على هذا لانه يجوز ان يصدر منه الشكر بالمعنى المصطلح في اوقات لغرض ما كتعليم وتشريع او غيره جميع ما انعم الله به عليه

سيرد انه ان اريد جميع ما انعم الله به عليه الى جميع ما خلق لاجله في جميع الازمان لزم اما ان لا يوجد شكر ابدا اذ لا يقدر احد على ذلك مع انه تعالى يقول وقليل من عبادي الشكور فاثبت الشاكر لكن قليلا وان اريد الى جنس ما خلق لاجله فهذا امر سهل لا يوجب قلة الشاكر لحصول المقصود بالصرف الى شيء ما خلق لاجله وايضا لا ينافي قول السيد في حواشي شرح المطالع ان مطلق القول جزء من الشكر لانه اذا اريد الصرف الى بعض ما خلق لاجله صدق بصرف اللسان الى ما لا يكون قولا فلا يكون القول جزءا واجيب بان المراد صرف جميع ما انعم الله به عليه الى جميع ما خلق لاجله في جميع الازمان الا ان المراد بجميع ما خلق لاجله ما كلف به وطلب منه وجوبا او ندبا لا مطلقا

وهذا امر ممكن متعدد وان كان قليلا وظاهر كلام الجلال الدواني ان المراد بما خلق لاجله ما كلف به على سبيل الوجوب فقط وجوز استاذ شيخنا ان يراد الاولى من المندوبات حتى اذا تعارض مندوبان في وقت واحد بان كانا مطلوبين منه فالاولى بالاتباع في ذلك الوقت على الاتيان به مع الواجب وقال الدواني الاولى في الجواب ان يقال لا نسلم ان من صرف الجميع فيما خلق لاجله في وقت من الاوقات دون وقت اخر ليس شاكرا في ذلك الوقت الذي تحقق فيه صرف الجميع بل هو شاكر في ذلك الوقت وان لم يكن شاكرا في وقت اخر فان عموم الاوقات لا يعتبر في التعريف من السمع وغيره كالبصر الى ما خلق لاجله والضمير في خلق عائد على ما انعم الله به عليه وفي لاجله اليها كان يصرف البصر الى الاطلاع على ما في مصنوعاته تعالى من دقائق الصنع العجيب والحكمة الانيقة ثم يصرف القلب الى التامل فيها والاستدلال بها على وجود الصانع وصفاته بان يستدل بوجود الاثر على وجود المؤثر وباتقان الاثر واحكامه على علم المؤثر وقدرته وكان يصرف السمع الى تلقي ما ينبي عن مرضاته من الاوامر وما ينبي عن اجتناب مساخطه من النواهي ثم يستعمل الالات في امتثالها وقس على ذلك سائر النعم الظاهرة والباطنة ولا يخفى ان ذكر تمثيل لاجزا الشكر لا لنفس الشكر اذ هو عبارة عن كل صرف [illegible] يلزم على ما ذكر اخراج الاخرس والاعمى عن حد الشاكر اذ لا سمع ولا بصر لهما الا ان يقال اعتبار صرف السمع والبصر بالنظر للغالب ولا مانع منه ان يكون جزء الماهية غالبيا بمعنى انه جزء من ماهية الشكر بالنظر الى شيء دون اخر والاحسن ان يقال

سين
هذا الذي يتوقف الشكر فيه ذلك الوقت مه

منه قوله الى ما هو

وخبراته صح

انه ليس في التعريف ما يخرجها لان حاصله صرف ما انعم الله
به عليه ولم ينحو عليها بالسمع وقد ذكرنا ابحاثا شريفة
وشحنا بها ما علقناه على ما علقه شيخ شيخنا على البسملة
والحمدلة والمدح لغة اي معناه ولغويه لغة معنى
الثنا اي الذكر بالخير بالجميل مطلقا كما تقدم وقوله باللسان
متعلق بالثنا يبين آلته اي الثنا الصادر باللسان ويجري
هنا نظير ما سبق فلا تغفل على الجميل اي لاجله بان يكون
الثنا بالجميل بازايه ومقابلته وانما في الحمد وح عليه ان يكون
جميلا وكمالا لان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم
حالة كونه الجميل مطلقا اي اختياريا كان او غيره على جهة
التعظيم تقدم ما يعلم منه معنى ذلك والمدح عرفا
الظاهر ان المراد به هنا العرف العام وهو الذي لم يتعين
ناقله ما يدل على اختصاص الممدوح ولعل المراد ذكر
ذلك والفرق في الاختصاص بين المتعلق وغيره بنوعه
قال استاذ شيخنا النوع والضرب والصنف والقسم متقاربة
المعنى او متحدة عندهم من الفضائل جمع فضيلة والفواضل
ولعله اكتفى بذكر الفضائل عن الفواضل على حد سرابيل تقيكم
الحر والبرد والاحسن ان يقال تخصيص الفضائل بالتي
لا تتعدي والفواضل بالتي تتعدي ليس بحسب اصل اللغة
لان اصل اللغة لا فرق بينها فلعل التخصيص اصطلاح
للعلما او لغوي لكن لا بحسب اصل اللغة والفضائل الكمالات
التي لا تتعدي كالعلم والقدرة والحسن ونحوها والفواضل
جمع فاضلة وهي الكمالات المتعدية كالانعام والتعليم
والتكلم وا يستشكل بانه ان اريد تعدي ذوات
الكمالات فليس شي من الكمالات تتعدي ذاته وان اريد تعدي

اثرها

اثرها فالعلم والقدرة يتعدي اثرهما الى الغير والتحقيق
في الجواب ان المراد تعدي الاثر ولكن الكمال المتعدي
ما يتوقف تحققه على تعدي اثره الى الغير كالتكريم وغير
المتعدي ما لم يتوقف تحققه على تعدي اثره الى الغير فظهر
الفرق فافهمه اذا عرفت ذلك فبين كل واحد من الستة
وهي الحمد لغة وعرفا والشكر لغة وعرفا والمدح لغة وعرفا
وكل واحد من البقية نسبة اما تباين بان لم يصدق واحد
منهما على شي مما صدق عليه الاخر او تساو بان صدق كل
منهما على كل ما صدق عليه الاخر او عموم من وجه اي باعتبار
جهة بان يصدق كل منهما باعتبار تلك الجهة على ما يصدق
عليه الاخر باعتبارها وزياده او عموم مطلق اي غير
مقيد بوجه بان صدق احدهما على كل ما صدق عليه
الاخر وزياده من غير عكس والذي صدقه كل اعم
مطلقا والاخر اخص مطلقا وانما انحصرت النسبة في
الاقسام المذكورة لان المفهومين ان لم يتصادقا بان لم
يصدق واحد منهما على شي مما صدق عليه الاخر فمتباينان
كالانسان والحمار وان كانا في زمننا هذا ان يكونا متصادقين
ويرد عليه بان اللاشي واللاممكن بالامكان العام لا يصدقان
على شي اصلا لا في الخارج ولا في الذهن فان جعلا متباينين
وجب ان يكون بين نقيضيهما تباين جزئي على ما تقرر في
محله وهو باطل لان الشي والممكن العام متساويان وان لم
يجعلا من المتباينين فقد دخل في تعريفهما ما ليس منهما
ويجاب بتخصيص المفهومين بالكليين الصادقين في نفس
الامر على شي من الاشيا او الذين يمكن صدقهما كذلك فتخرج
الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها في نفس الامر على شي

من الاشيا خارجا وذهنا فكانه قيل لان الكليين الذين يصدق
كل منهما على شي بحسب نفس الامر ينحصران في الاقسام الاربعة
وتعميم القواعد انما يجب بحسب الطاقة البشرية وبحسب
الاغراض المطلوبة ولا غرض لهم في الكليات الفرضية التي
يمتنع بل في الكليات الموجودة اصالة او الصادقة في نفس
الامر على شي تبعا ولا يمكن ادراجها في هذه الاقسام مع رعاية
تلك الاحكام وانما خصصنا المنتسبين بالكليين لان جميع النسب
لا تجري في الجزئي ولا في الجزئي والكلي اذ ليس في الاول
الا التباين او التساوي ولا في الثاني الا التباين او العموم
المطلق قال الجلال الدواني وما قيل انه لا تصادق في
الجزئيات فان مثل هذا الضاحك وهذا الكاتب اذا كان
المشار اليه بهما مختلفا فهناك جزئيان متباينان او .. واحدا
فليس هناك الا جزئي واحد اعتبر تارة مع وصف الكتابة
واخرى مع الضحك وبذلك لا يتعدد الجزئي تعددا حقيقيا
ولا يتغاير تغايرا حقيقيا بل هناك تعدد وتغاير بحسب
الاعتبار والكلام في الجزئيين المتغايرين بحسب الحقيقة
كما هو المتبادر من العبارة لا في جزئي واحد له اعتبارات
متعددة ولو عد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات
جزئيات متعددة لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا فاذا
اشرنا الى زيد بهذا الكاتب وهذا الضاحك وهذا الطويل ﻫ
وهذا القاعد كان هناك على هذه التقديرات جزئيات
متعددة يصدق كل واحد منها على ما عداها من الجزئيات
المتكثرة فلا يكون مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين
فيكون كليا قطعا فاقول فيه بحث اذ لا شك ان التغاير
الاعتباري كاف في كونهما مفهومين كما في الكليين فانما النسب

تشمل

تشمل المتغايرين بالذات وما ذكر من لزوم كون الجزئيات
كلية ممنوع فان الكلية على ما حقق انما هو امكان فرض صدقه
متكثر المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج اعني تجويز
صدقه على ذوات متكثرة لا صدقه مع مفهومات اخر على
ذات واحدة والمتحقق ههنا هو الثاني دون الاول هذا
اذا كانت الاشارة بهما الى فرد معين واما اذا كانت الى
حقيقتهما فهي في حكم الاشارة الى ذاتيين متغايرين انتهى
كذا قاله ~~الجلال الجيلاني~~ كالحمد اللغوي لا بالنظر لشرطه
اي بل بالنظر لعدم شرطه الا فقدم النظر لشرطه لا يستلزم
العدم وغاية امره انه يجب التغاير في المفهوم وهو
لا يمنع التصادق في الافراد الذي هو المراد وهذا كما
يقال الانسان يباين الحيوان لانه لم يشترط في الحيوان
النطق مع الشكر العرفي وانما كانا متباينين لصدقه
اي الحمد اللغوي بالثنا باللسان فقط لا يرد عليه ان فعل
اللسان وحده انما يكون حمدا اذا انضم اليه فعل القلب
على ما تقدم لان انضمامه اليه على سبيل الشرطية لا الشطرية
فهو حمد وحده فليتامل واعلم ان الصدق في المفردات
وما في حكمها كما هنا بمعنى الحمل ويستعمل بعلى كما صرحوا به
قال السيد في حواشي شرح المطالع في بحث النسب الاربع
واعلم ان هذه النسب كما تعتبر في الصدق على ما قررناه
انفا وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها اي من
المركبات التقييدية ومعناه الحمل ويستعمل بعلى فيقال
صدق الحيوان على الانسان مثلا كذلك تعتبر في الوجود
والتحقق ايضا والنسب المعتبرة بين القضايا من هذا
القبيل دون الاول اذ لا يستعمل حمل القضايا على شي واذا

استعمل فيها الصدق يراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة في فيقال
هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها وقد
يستعمل الصدق في القضايا بمعني اخر اعني مطابقة حكمها للواقع
انتهي باختصار وعلي هذا فالصدق بمعني الحمل والبا بمعني
علي في قوله لصدقه بالثنا باللسان اي لصحة ذلك نحو الثنا
باللسان حمد لغوي ومن مجي البا بمعني علي ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار ويمكن مخالفة ذلك وحمل الصدق
علي معني التحقق والبا علي معني الظرفية كما في ولقد نصركم
الله ببدر اي لتحقق الحمد اللغوي في الثنا باللسان تحقق
الكلي في فرده وقط اسم فعل بمعني انته وكثيرا ما يصدر
بالفا تزيينا للفظ وكانه جواب شرط مقدر والتقدير
هنا اذا صدق الحمد اللغوي بالثنا باللسان فقط اي فانته
عن صدقه بغير ذلك والشكر انما يصدق بذلك اي الثنا
باللسان مع غيره فيه انه انما يصدق بذلك وغيره لان
الذي وضع له لفظ الشكر عرفا مجموع ذلك لا الثنا باللسان
معه وبغيره وعبارته انما تفيد انه صادق بذلك
مشروطا بمصاحبة غيره وان تصادقا اي المتناسبان
تصادقا كليا من الجانبين بان صدق كل منهما علي ما صدق عليه
الاخر وقوله من الجانبين ليس ضروريا في هذا الشق لان
التصادق الكلي لا يتبادر منه الا الكلي من الجانبين ولذلك
تركه في التباين وانما ذكره هنا لانه قصد منه الاعم
بطريق عموم المجاز ولذلك عطف عليه بعد قوله او
من جانب فمتساويان اي فهما متساويان والمعتبر فيهما
صدق كل منهما علي جميع افراد الاخر ولا يلزم من ذلك
ان يكونا معا في زمان واحد فان النايم والمستيقظ متساويان

مع امتناع اجتماعهما في زمان واحد وربما يقال التساوي
انما هو بين النايم والمستيقظ في الجملة فالنايم في حال نومه
يصدق عليه انه مستيقظ في حال النوم وكذا المستيقظ
يصدق عليه في حال يقظته انه نايم في الجملة فالمتساويان
يصدق كل منهما علي جميع افراد الاخر في زمان صدقه
الاخر عليه وقس علي ذلك الصدق المعتبر في العموم مطلقا
ومن وجه كذا ذكره السيد في حواشي القطب والمتساويان
كالناطق والضاحك وكالحمد العرفي مع الشكر اللغوي
فان قلت فيه بحث فان الحمد العرفي والشكر اللغوي
مفهومهما واحد كما مرت الاشارة منه اليه فيما قبل الي اخره اليوم
وكل من النسب الاربع انما يكون بين المفهومين المتغايرين
ومفهوم المترادفين واحد والشي الواحد لا يطلب بينه
وبين نفسه نسبة والفرق ان مفهوم اللفظين المترادفين
واحد لوضعهما لمعني واحد كالحنطة والبر والمتساويان
ما صدقهما واحد ومفهومهما مختلف كالناطق والضاحك
قلت تقدم ان كلامه يحتمل ارادة اتحادهما مفهوما
وارادة اتحادهما ماصدقا وما ذكره هنا علي احد الاحتمالين
وهذا اذا لم يقيد النعمة في اللغوي بوصولها الي الشاكر
وان قيدت بذلك فالنسبة بينهما العموم المطلق لصدق
الحمد العرفي علي كل ما صدق عليه الشكر اللغوي من غير
عكس لصدق الحمد العرفي ايضا بدونه في مقابلة النعمة
الواصلة الي غير الشاكر لما مر من ان الشكر لغة هو هذا
الحمد الصالح للترادف بل ظاهر فيه والتساوي وعكسه
اي الحمد اللغوي مع الشكر العرفي بالنظر لشرط الحمد
اللغوي من مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة الجوارح علي ه

ما تقدم وفيه نظر اذ من شرط الحمد اللغوي عدم مخالفة
الجوارح ومجرد عدم مخالفتها ليس فيه صرفها لاطلقت
لاجله فليتامل ولو اجيب بان عدم المخالفة صادق مع
الموافقة وحينئذ يتساويان فهما متساويان في الجملة وحمل
الكلام علي ذلك لم يفد لان عدم المخالفة وان صدق
بالموافقة الا ان المعتبر في مفهوم الحمد عدم المخالفة
لا الموافقة وايضا فالمعتبر في الحمد اللغوي من جهة القلب
اما قصد التعظيم واما اعتقاد اتصاف المحمود بصفات
الكمال وهذا لا يكفي في شكر القلب العرفي فليتامل كذا
افاده شيخنا رحمه الله تعالى وفي ذلك اشارة الي امور
احدها ان هذه الاقسام بعضها متداخل لانها متباينة
بحسب المفهوم دون الذات لتصادق بعضها مع بعض ضرورة
ان الحمد العرفي والشكر اللغوي يتصادقان في كل الافراد
وان الحمد اللغوي وكلا من المدحين يتصادقان في ثنا باللسان
علي جميل اختياري وهكذا كما يعلم من كلامه فيما سياتي
وثانيها ان تداخلها لا يقدح في صحة تقسيم الثنا والوصف
بالجميل الي هذه الاقسام لتباينها باعتبار وهو كاف في
صحته كما هو مقرر وثالثها ان عدم تباينها بحسب الذات
الموجب لتصادقها لا يقدح في صحة تعاريفها المذكورة
بان يقال انها غير مميزة ولا مانعة فتكون فاسدة
مثلا كل من تعريف الحمد اللغوي والحمد العرفي صادق
علي ثنا باللسان في مقابلة نعمة كما ذكره المصنف فلم يكن
تعريف الحمد اللغوي مميزا له ولا مانعا من دخول
الحمد فرد الحمد العرفي فيه وكذا تعريف الحمد العرفي فيه
وذلك لوجود التمايز المانع من دخول الغير بالاعتبار

لان

لان قيد الحيثية معتبر في الامور التي تختلف بالاعتبار وتعاريفها
مميزة لها ومانعة من دخول غيرها مثلا الثنا باللسان في
مقابلة نعمة باعتبار ملاحظة كونه فعلا ينبي عن تعظيم
المنعم باعتبار الاول من افراد الحمد اللغوي مندرج في
تعريفه وبالاعتبار الثاني ليس من افراده وخارج عن تعريفه
فهو من افراده وداخل في تعريفه وخارج عنه بالاعتبار
المذكورين فتامل او متصادقا تصادقا كليا من جانب
اي من احد جانبيه بان صدق احدهما علي كل ما صدق عليه
الاخر وزيادة من غير عكس والذي صدقه كل اعم مطلقا
والاخر اخص مطلقا فعموم مطلق اي فالنسبة بينهما
عموم مطلق كالحيوان والانسان وكالحمد العرفي مع كل من
المدحين اللغوي والعرفي لصدقه اي الحمد اللغوي
[illegible] اي علي الاختياري فقط وفيه مسامحة
والمراد لصدقه علي ما بازا الاختياري فقط اذ نفس
الاختياري ليس من افراد الحمد حتي يكون صادقا عليه
وانما افراده ما يكون بازايه وصدقهما اي المدحين
بالاختياري وغيره اي وصدقهما علي ما بازا الاختياري
وغيره كما تقدم فكل من المدحين اعم والحمد اللغوي اخص
و الحمد اللغوي مع الشكر العرفي [illegible] متعلقه
اي الحمد اللغوي [illegible] ولغيره ومتعلقه هو
المحمود عليه واخصيته [illegible] متعلق الشكر به اي بالله وبجملة
[illegible] حالية للتعظيم والتمييز اي عما لا يليق علوا كبيرا
وذلك لانه قد اعتبر فيه منعم مخصوص هو الله سبحانه وتعالى
بخلاف المنعم المعتبر في الحمد اللغوي مطلق وعليه [illegible]
[illegible] وغيره ونصه في شرح

وليس من افراده

[illegible]

البعة فهو اي الشكر العرفي اخص مطلقا من الثلاثة
قبله لاختصاص متعلقه بالله تعالي ولاعتبار شمول الالات
فيه بخلاف الثلاثة انتهي فقوله اخص مطلقا من الثلاثة
اي بالنظر لاختصاص متعلقه بالله وعموم متعلق الثلاثة
لله ولغيره يعني ان المراد متعلق الشكر اخص ومتعلق
الحمد اعم فمتعلق الحمد اعم من متعلق الشكر العرفي ونا النسر
اللغوي مع الشكر العرفي لصدقه اي الشكر اللغوي
بالنعمة فقط اي لصدقه علي ما بازا النعمة فقط اي الانعام
بالنعمة فقط وهي اي حقيقة كل ملايم تحمد عاقبته ومن ثم
قالوا لا نعمة لله علي كافر وانما ملاذه استدراج اي
ما الذه الله به من متاع الدنيا استدراج من الله
له حيث يلذ مع علمه باصراره علي الكفر الي الموت
فهي نقمة منه يزداد بها عذابه وقالت المعتزلة
انها نعمة يترتب عليها الشكر وفي اطلاق الاستدراج علي
الملاذ بالمعني المذكور تجوز اذ لا يخفي ان هذا ليس استدراجا
وانما هو متعلق الاستدراج الذي هو الالذاذ والاستدراج
معناه في الاصل طلب التدرج وهو التنقل في الدرجات
واريد به هنا تنقل الكافر فيما يتاكد به استحقاق العذاب
حيث تمادي في كفره مع وصول النعم اليه فهي نقم
في صورة نعم فسماها الاشاعرة نقما نظرا الي حقيقتها
والمعتزلة نعما نظرا الي صورتها لان متعلقه الانعام
وصدق العرفي بما [illegible] اي وصدق العرفي علي
ما بازا النعمة وما بازا غيرها او الشكر اللغوي مع [illegible]
[illegible] اي الشكر اللغوي [illegible] باللسان
و[illegible] المذكور [illegible] اي الثنا باللسان

فقط

فقط وان تصادقا في الجملة فهو من وجه اي باعتبار
جهة بان يصدق كل منهما باعتبار تلك الجهة علي ما يصدق
عليه الاخر باعتبارها وزيادة كالحمد اللغوي مع العرفي
لصدقهما بالثنا باللسان فقط في مقابلة نعمة
اي انعام بنعمة ٦ وانفراد اللغوي بصدقه بذلك اي
بالثنا باللسان في غيرها اي في مقابلة غيرها وانفراد
العرفي بصدقه بالثنا بغير اللسان من الجنان والاركان
فمورده اي الحمد العرفي وسيرد عليه ان اللسان ليس
موردا اي محل الورود اليه وان لم يرد به خصوص
العضو المخصوص بل ما يعم ساير المقاطع لان اللفظ لا يرد
اليه وليس مصدرا ايضا لان اللفظ لا يصدر عنه لانه
كيفية للهوا الخارج من الجوف الي الخارج وان كان الهوا
يضرب علي المقاطع لان هذا القدر لا يقتضي كون المقاطع
امرا يصدر عنه اللفظ الذي هو كيفية النفس الاعلي
التامح باعتبار ان الهوا لما كان يمر علي المقاطع فكانه
يصدر عنها وكان كيفية امر يصدر عنها وفي بعض
حواشي الشرح المختصر للتلخيص قيل الاظهر فمصدر الحمد
لان المراد بالمورد ما ورد عنه لا ما ورد عليه لكن في
اختيار المورد اشارة الي ان الحمد كانه صدر من القلب
فورد علي اللسان اعم من مورد اللغوي ومتعلقه اي
العرفي اخص من متعلق اللغوي لان مورده يتناول
اللسان والجنان والاركان وقوله اعم واخص يحتمل
الاعم والاخص مطلقا والاعم والاخص من وجه ومراده
الاول بقرينة ما قبله واللغوي عكسه اي مخالف
العرفي باعتبار ان مورده اخص ومتعلقه اعم فالعكس

بالكسر واما بالفتح فهي التنعم وبالضم المسرة ح ح

محمول على المعنى العرفي اذ المخالف عكس بحسب العرف
لعدم ظهور معنى العكس اصطلاحا او لغة هنا فليتأمل
او الحمد اللغوي مع الشكر اللغوي كذلك اي مثل الحمد
اللغوي مع الحمد العرفي في ان مورد الشكر اللغوي اعم لانه
يتناول الثلاثة ومتعلقه اخص لانه الانعام فان قلت
لا فايدة في ذكر النسبة بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي
لانه قد ذكر ان الحمد العرفي والشكر اللغوي متساويان
فالنسبة بين الحمد اللغوي والحمد العرفي نسبة بين الحمد
اللغوي والشكر اللغوي فالجواب لما اعتبر في الشكر
اللغوي الوصول الى الشاكر دون الحمد العرفي فانه لم يعتبر
فيه ذلك فصار محتملا الا انه يكون معتبرا فيه ذلك اولا فذكر
المصنف ذلك وكون النسبة المذكورة مما يفهم من كلام
المصنف ضمنا لا ينافي ذكرها صريحا للتوضيح وكالحمد العرفي
والشكر اللغوي مع المدح اللغوي لاجتماعهما معه
اي الشكر اللغوي في الثنا باللسان على النعمة اي الانعام
وانفرادهما اي الحمد العرفي والشكر اللغوي عنه
اي المدح اللغوي بصدقهما بالثنا بغير اللسان وانفراده
اي المدح اللغوي عنهما بصدقه بالثنا بغير النعمة
اي على غير الانعام [illegible] اخص مطلقا ومتعلقه
اعم مطلقا وهما بالعكس اي مخالفان للمدح اللغوي باعتبار
انهما اعم منه موردا واخص متعلقا فالعكس محمول على
المعنى العرفي اذ المخالف عكس بحسب العرف وقيل
الحمد والشكر لغة مترادفان اي موضوعان لمعنى واحد
وهو معنى الحمد قال المولى الطيبي كون الشكر صادرا
من هذه الثلاثة انما هو عرف الاصوليين والا فالشكر اللغوي

ليس الا باللسان وحده وقال في مجمل اللغة الشكر الثنا على الانسان
بمعروف يوليه وقد عرف الثنا بالكلام الجميل وقيل
اي وقال بعضهم الحمد مختص بالقول اي اللفظ الدال
على التعظيم وليس المراد به اللفظ المشتمل على مادة الحمد
[illegible] مختص بالفعل وقال الزمخشري في الكشاف
ان الحمد والمدح اخوان فانه [illegible] العلامة التفتازاني السعد
[illegible] في حواشي الكشاف واعلم ان اسمه سعد الدين
وقد يطلق عليه السعد وحده فاما ان يكون علما آخر بالغلبة
لكون اللام لازمة واما ان يكون اختصارا واللام كالخلف
عن الاضافة الى الدين مع لمح المصدرية الاصلية [illegible]
[illegible] يكون [illegible] اخوين ان
يكون [illegible] اشتقاق كبير بان [illegible] في الحروف
[illegible] كالحمد والمدح او الكبير بان
[illegible] تلك الحروف كالفلق والفلج والفلذ
[illegible] في المعنى او [illegible]
[illegible] على [illegible]
[illegible] اي في الكشاف [illegible]
[illegible] اي ترادفهما ولهذا جعل نقيضه الذم وقد يقال
ان الحمد لا يكون الا على الجميل الاختياري بخلاف المدح
تقول مدحته على صباحة خده ورشاقة قده ولا تقول
حمدته والمصنف انما ترك هذا القيد اعتمادا على الامثلة
ولان الجميل صفة للفعل وهو بالاختيار فمعنى النعمة
الانعام انتهى قال السيد وذلك انه قال في الفائق
الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا نقيض
المدح اعني الذم نقيضا للحمد فان قيل نقيض المدح

فقطاه
بسكون ثانيهما والاولان
المشق والاخير
القطع [illegible]

هو المحمود دون الذم قلنا المدح يطلق على الثنا الخاص
وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد الاثر
ويقابله حينئذ الهجو اي عد المثالب وكلامنا في المعنى
الاول ثم لا يخفى ان كلا من مفاهيم الثلاثة وهي
الحمد والشكر والمدح والجنس والمفهوم والحقيقة ونحوها
بمعنى واحد لا بد له من خمسة امور قال في الصحاح
قولهم لا بد من كذا اي لا فراق منه انتهى وصف وهو
اجرا الصفة على شخص واسنادها اليه بان تذكر ما يلزم
من ثبوت مضمونه اتصافه بصفة بان يقال هو غني
او كبير وواصف وهو من تحقق الوصف منه
وموصوف وهو من ينسب اليه الجميل وموصوف
به وهو ما يظهر اتصاف شي بها على وجه مخصوص اذا عرفت
ذلك فالوصف في مفهوم الحمد حالة كون الحمد
مثلا اي مماثلا بر اذ عبر الحمد من باقي الثلاثة كالحمد
الحمد وهو ذكر ما يدل على اتصاف المحمود بالمحمود به
قال استاذ شيخنا ذكر على قسمين احدهما ذكر يفهم
منه جميل مخصوص بخصوصه او عمومه او اطلاقه ثانيهما
ذكر يفهم منه الجميل المطلق من غير تعيين كما اذا قيل
انت متصف بالجميل وكل منهما اما ان يفهم منه صريحا
او التزاما لزوما قطعيا او عرفيا او ظنيا كما اذا قيل
كثير الرماد مرادا به كثير الضيف وهل يعتبر لزوم
ظاهر او الاعم منه ومن الخفي غاية الخفا والضعيف
كل الضعف او اعم منه ومن الوسط فيه تردد وبهذا
التعميم السابق صار قولنا احمد الله والحمد لله ونحوهما
هذا الدالة على اتصاف الله بالمحمود به المفهوم من ثبوت

الحم

الحمد ولما كان ذلك مجملا لم يعلم منه انه متصف باي صفة
من المطلق او العام او المخصوص سموها دلالة اجمالية
باعتبار ان المدلول مجمل فالدلالة اعم من ان تكون اجمالية
او تفصيلية ولك ان تقول انه حمد اجمالي فهو بمنزلة
انت متصف بالجميل المطلق ويمكن الفرق بان فيه خصوصية
الاطلاق والحمد لله اعم منه الا اذا اريد بالجميل المطلق لا بقيد
الاطلاق فيشمل الخاص والعام والمطلق بقيد الاطلاق.
فيساوي احمد الله فافهمه فانه دقيق وقد عرفت ان قولنا
الحمد لله واحمد الله حمد للدلالة على الاتصاف بالكمال
كما صرح به سيد المحققين الشريف العلامة واعترض
عليه سند المدققين النحرير الدواني روح الله
روحه بما حاصله انا لا نسلم دلالته على الاتصاف فلا
يكون وصفا بالجميل اذ الوصف ما يدل على الاتصاف
وانما قلنا انه لا يدل لصدقه مع كذب الاتصاف بخلاف
انت متصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه وتوضيح
الاعتراض ان الوصف اجرا الصفة على شخص واسنادها
اليه بان تذكر ما يلزم من ثبوت مضمونه اتصافه بصفة
بان يقال هو غني او كبير ولا يلزم من ثبوت الموصوف
اتصافه ثبوت الصفة لجواز الوصف بما ليس في الموصوف
في الواقع فالوصف بثبوت الحمد لا يدل على ثبوت
الجميل الذي هو المحمود به فاثبات الحمد لشخص لا يكون
حمدا لغويا لانه بمنزلة ان يقال اقول او يقال انت
متصف والحمد ان يقال انت متصف والفرق ظاهر
واللزوم بينهما اذ الثاني لو ثبت مضمونه يلزم منه
الاتصاف والاول لو ثبت مضمونه يلزم دعوى الاتصاف

وذكره لانفسه فافهمه فانه دقيق او ضحته كل الايضاح واجاب
شارح بان الحمد لا بد فيه من قصد التعظيم فكانه قال اعظمك
ذا الكمال وهو يدل عرفا علي انت متصف بالكمال فان الشخص
لايكذب نفسه فكانه قال انت متصف فيصدق المخاطب
بمضمونه الثقة بالمتكلم فانه انما يصدق بمضمون انت متصف
بمعونة الثقة بالمتكلم فان اللفظ انما يفيد تصوير المعني
والتصديق امر حادث بمعونة القراين كما صرح به ايمة
الحكمة وشارح سطي المسافة بان هذه العبارة تطلق
عرفا بمعني انه متصف والاوضح ما في بعض النسخ من ان
نصفك يدل علي صدور القول الدال علي الاتصاف ه
وذلك القول يدل علي الاتصاف فيكون دالا عليه
بالواسطة فتدبره وحاصل الجواب انه الدلالة
ليست وضعية صرفة ولا عقلية قطعية بل انما يفهم
من ثبوت الحمد ثبوت الجميل بمعونة الوضع ومقدمات
عقليه او العرف ثم بينه بوجوه ثلاثة اظهرها الاخير
وهو انه اذا قيل انه محمود فقد فهم الوصف بالجميل
الذي كان او يكون ويلزم من صحته ثبوت المحمود به
للمحمود واذا فهم الوصف فهم الاتصاف لانه دعوي
الاتصاف فثبت الحمد لله لفظ دال علي الاتصاف في
الجملة فيكون حمدا وما قيل من ان الوصف انما يدل
علي مطلق القول الشامل للصادق والكاذب وذلك
لا يدل علي الاتصاف ليس بشي لان جنس الكلام اي الماهية
من حيث هي دال علي ثبوت مضمونه في الواقع فاذا سمعه
المخاطب فهم منه الاتصاف واما التصديق بمضمونه فهو
من القراين بل الخبر الكاذب ايضا دال بالوضع علي ثبوت

مضمون

مضمونه والكذب احتمال عقلي علي ما تقرر في محله فالدلالة
بمعني التصوير ثابت ويكفي ذلك المقدار فتدبره
ثم انه يحتمل ان يكون المراد بالطي ان قولنا الحمد لله
بمنزلة انت متصف وبمعناه وحينئذ يلزم ان يكون
الحمد لله مجازا مع انه لا يجري في احمد الله الا بالتكلف
التام والاظهر ان المراد ان اعتقدك متصفا مستعمل
في دعوي الاتصاف فالطي بمعني ترك دعوي ان الدال
علي الاتصاف والدليل عليه منتقلا الي دعوي نقلي
وهو انه مستعمل بمعني انت متصف عرفا وعلي التقديرين
في الطي فايدة جليلة ثم لا يخفي ان ما ذكره من ان
الشخص لا يكذب نفسه انما يجري في حمدت او احمد
لا فيما اذا قيل انت محمود او لك الحمد مما لا يتضمن دعوي
اعتقاد المتكلم وحمده اياه حتي يقال ان المرء لا يكذب
نفسه فلا يكون الجواب حاسما لمادة الشبهة وان اراد
ان دعوي الحامد اعتقاد الكمال بمنزلة دعوي كماله
فغاية ما يلزم من ذلك ان يكون القايل ناقلا دعوي ه
الاتصاف وهو لا يدل علي الاتصاف فتامل جدا واقول
الاظهر في ثبوت دعوي الاعتقاد ان الحمد انما يتحقق
اذا تحقق المحمود عليه وهو الكمال الاختياري للمحمود فاذا
قال احمدك او انت محمود فكانه قال انت متصف بكمال
اختياري اي صار منشا للوصف واذا اكتفي في المحمود
عليه باعتقاد الحامد ثبوته له فقد تضمن دعوي
اعتقاد ثبوت الجميل الاختياري والاختيار كمال بما هو
في غاية الوضوح ولا يحتاج الي دعوي ان التعظيم فرع

اعتقاد الكمال ثم اقول اعتقاد العاقل ثبوت كمال الشخص
بالاختيار فرع كمال فيه عرفا او حقيقة اقله صلوحه
لان يعتقد فيه جميل باختياره وهذا نوع كمال او مستلزم
لكمال مفقود فيمن لم يكن صالحا لان يعتقد فيه كمال بان
تكون الكمالات وصلاحية اتصافه بها منتفية عنه فتامل
ذلك فانه دقيق وبالتامل حقيق ولك ان تقول
وصف المرء بالجميل وتعظيمه واعتقاد ثبوت الجميل له
امور جميلة عرفا بذاتها ولو في الجملة فاذا ادعي ثبوت
احد هذه الامور فضلا عن المجموع فقد ادعى ثبوت
جميل غير المحمود به وبالجملة كون المرء محمودا امر حسن
بالنسبة الي كونه مذموما وكونه معظما معتقدا فيه الكمال
حسن بالنسبة الي كونه محقرا غير معتقد فيه الكمال
فاثبات الحمد اثبات لكمالات شتى فتتم الدلالة
من غير احتياج الي كثير دقة فاحفظ ذلك بحفظه
الانصاف رجاء ان يظهر الحق المنزه عن الاعتساف
ثم السوال انما يتوجه في الحمد لله ونحوه اذا لم يلاحظ
معنى اللامين واما اذا لوحظ اختصاص الجنس او الافراد
او الفرد الكامل او الاكمل فدلالته على الاتصاف بالكمال
التام غير خفي لان اختصاص ذلك فرع غاية الكمال
فافهم ذلك بدقيق النظر وقال بعضهم احمد الله
ونحوه حمد شرعي لا لغوي اي وضع اثبات المصدر لانشائه
كما وضع بعت واشتريت لانشاء العقد فيترتب
عليه فوايد الحمد اللغوي وان لم يصدق التعريف عليه
وهذا على وجه الاحتمال غير بعيد واما الاعتقاد والظن
فلا يكونان الا عن دليل والذي يعلم من الشرع انه اكتفى

٢

به في مقام الحمد ومنهم من قال ان الحمد ههنا بمعنى المحمود
به فكانه قال الكمال لله ولا يخفى ان ذلك انما يظهر في الجملة
الاسمية واما اذا قيل احمد الله فمعناه انسب الكمال
الي الله واصفه به فلا يفيد الا دعوى الوصف فيرد
عليه الاشكال السابق وجعل المصدر بمعنى المحمود
به ما شفي العليل ولا اروي الغليل الا ان يكون لانشاء
النسبة فليتامل وذهب بعض العلماء الي انه لم يرد
بذلك الا اظهار محمودية الله وحامدية العباد ولا يلزم
ان يكون حمدا او هو المراد حيث ما امر به الشارع كما في
البدايات وهو منسوب الي الشيخ عبد القاهر ويلزم
من ذلك في نحو احمد ونحمد ان يكون هناك حمد اخر
او يكون في اللفظ تجوز بعيد والوجه الوجيه ما حققناه
اولا فلا تغفل الي هنا كلام استاذ شيخنا رحمهما الله تعالى
والواصف الحامد هو من يتحقق الحمد منه والموصوف
عليه المحمود عليه وهو ما كان الوصف بازايه ومقابله
بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشي ذكر جميله
واظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف اي لم
يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على
الوصف او هو العلة وفسره بعضهم بالباعث على الوصف
قال استاذ شيخنا واقول التحقيق او الحق انه لا يجب
ان يكون باعثا حقيقيا بل قد يجب ان لا يكون باعثا حقيقيا
عند المحققين القايلين بوقوع الحمد من الله تعالى فان الله
تعالى منزه عن الباعث والغرض ولو لزم كون المحمود
عليه باعثا لم يمكن الحمد من الله تعالى من هذه الجهة
ولا قايل به ولا دليل يقتضي ان يكون باعثا حقيقة

ولا شك في انه اذا فعل لاجل شي بمعني انه لما كان لذلك وصفه
صار الوصف بازايه ولاجله والسيد وغيره من المحققين
ما عرفوه الا به فلا وجه لاشتراط الباعثية اما تري
ان الشكر عرفوه بصرف العبد جميع ما انعم الله به عليه
فيما خلق لاجله مع انه ليس بباعث وهو تعالي يجازي عباده
لاجل اعمالهم ولولاها لم يجازهم ذلك الجزا وهي ليست
بواعث حقيقة فلو وصف لاجله شي بالمعني المذكور فهو
المحمود عليه سوا كان باعثا حقيقيا اولا فافهم الفرق
بطبع سليم ولو وقع لفظ الباعث في كلام من يوثق به
فالوجه انه محمول علي ما قلنا فان العرف يسمي ذلك باعثا
علي التوسع والموصوف المحمود وهو من ينسب اليه
المحمود به ويصدر منه المحمود عليه بالاختيار او هو من
اثاره والموصوف به المحمود به وهو صفة
تظهر اتصاف شي بها علي وجه مخصوص ويجب ان يكون جميلا
اي صفة كمال يدرك حسنها العقل الخالي عن موانع السليم صح
ادراك الحقايق وكل ما حسنه الشرع فهو حسن عند
العقل السليم الا ان وجه الحسن قد يخفي فيحتاج فهمه
الي دقة نظر او تعليم وقد يظهر وهو الاكثر قال
استاذ شيخنا اقول قد ثبت عند العقل حقية الشرع
وحسنه فيلزم ان يحكم بحسن ما حسنه الشرع مجملا والا لم
يكن حقا حسنا فان تحسين القبيح باطل قبيح فتدبره
ولا تتوهمن ان في ذلك عدولا عن طريقة اهل السنة
وميلا الي الاعتزال بالقول بالحسن والقبح العقليين لان
المنفي عند اهل السنة الحكم بالثواب والعقاب لا بالكمال
والجمال وقد حقق ذلك في شرح المواقف وغيره وانما

بني

بني الامر في تعريف الحمد اللغوي علي استحسان العقل
لثبوت الحمد عند اهل اللغة من غير توقف علي شرع
ويمكن ان يكون المراد الجميل في نفس الامر الان تحقق
معناه يحتاج الي كمال التدقيق وكونه جميلا فيه انما
يدركه العقل السليم فيعود الي ما قلنا فافهمه ثم انه
يكفي في كونه جميلا ان يكون كما مر في اعتقاد الواصف
او في اعتقاد الموصوف بزعم الواصف فيدخل الوصف
بظلم مثلا اذا اعتقده الواصف او الموصوف حسنا
فان المدار علي التعظيم وهو قد يتحقق بهذا القدر
واقول فينبغي ان يجوز الحمد بما كان جميلا في زعم
غيرهما اذ كما يمكن قصد التعظيم بما لا يعتقده الواصف
حسنا و بزعم الموصوف حسنه بزعم الواصف يمكن
قصده بما يحسنه عرف او غيره حسنا اذ يكفي في
امكانه الوصف في الجملة اللهم الا ان يقال لم يعتبر
ذلك لبعد جهة الحسن وضعفها فتامل فيه ووجه
تناسي الاخيرين اي المحمود عليه والمحمود به
ان الواصف لتيرا ما نصب علي الظرف لانه من صفة
الاحيان اي حينا كثيرا او ما التاكيد معني الكثرة والعامل
فيه قوله يلاحظ ولم يجعله مفعولا مطلقا لانه يلزم
وصف المونث بالمذكر والتقدير حينئذ ملاحظة كثيرا
وهو غير مناسب في [illegible]
[illegible] ملاحظة [illegible] اي بسبب الصفة التي
لاحظها والبا في قوله [illegible]
التعديه كما يقال وصفته بالعلم اي جعلته صفة له وذكرت
ما يدل علي اتصافه به وساير بمعني باقي وتستعمل

لينا بمعنى جميع كما صرح به الجوهري ووافقه الجواليقي وابن
بري وان انكره ابن الصلاح وذلك كما اذا اعطاك احد
عطية فضا رذلك باعثا لان وصفته بالعلم والحلم ولو
لم يعطك لكنت ساكتا فالمحمود عليه غير المحمود به بالذات
وقد توهم بعض المصنفين ان ذلك لا يتحقق اذا كان الباعث
غير الانعام فقال الحمد على غير الانعام بالانعام او بغير
الانعام من فضائل اخرى لا معنى له اصلا لانه اذا قيل
وصفت الرجل لاجل شجاعته بالانعام وبالحسن بمجه السمع
ولا يقع محلا للقبول قال استاذ شيخنا واورد
ما ذكره ممنوع سندا ظاهر السند اذ من الظاهر انه كما يجوز
ان يكون العلم او كمال اخر باعثا لاظهار ذلك الكمال
وان يكون الكرم باعثا لاظهار غير الكرم وهو معترف
به كذلك يجوز ان يكون العلم باعثا لاظهار كمال اخر من الكرم
او الحلم من غير فرق غاية الامر ان الاول اكثر وقوعا
فلذا اعتاد به الفهم وتوضيح ذلك ان معنى قولك
وصفته للعلم بالكرم او الحلم اني لما رايت علمه صار ذلك
باعثا لان اظهر كماله من الكرم ولو لم يكن علمه لربما اسكت
ولا اظهر شيئا من كماله واذا افهم ما قررته فلا اظن احدا
يعتد به ينكره او يبعده وحينئذ ظهر ان قوله لا معنى
له لم يبعد رعن رويته وقوله لا يقبله غير مقبول عند
من له فهم وقد ... اي الاخير ان اعتبارا اي
تغايرا اعتباريا او تغايرا اعتباريا فقط اي لا ذاتا
وذلك كان ... شجاعته بها فانه يعتبرها اي الشجاعة
حيثيتين كونها موصوفا عليها اي باعثة على اظهار
اتصافه بها وكونها موصوفا بها اي مظهرا انها من صفاته

فهي

اي الشجاعة صفة واحدة محمود عليه ومحمود به لكنها
باعتبار الحيثية الاولى وهي كونها موصوفا عليها اي باعثة
على اظهار اتصافه بها محمود عليها وباعتبار الحيثية
الثانية وهي كونها موصوفا بها اي مظهرا انها من صفاته
محمود بها وتحقيقه ان المحمود به ما يقع به الحمد
فان قلت الشجاعة ملكة نفسانية غير اختيارية وذلك
ينافي ما اعتبر في المحمود عليه من قيد الفعل والاختيار
قلت الشجاعة تطلق على اثار تلك الملكة ايضا
كالخوض في المهالك والاقدام في المعارك وهي المرادة
ههنا قال استاد شيخنا رحمهما الله تعالى واختلفوا
في ان احمد الله والحمد لله خبر او انشا وجوز السيد المحقق
الامرين وقال اما اخبار كما هو اصله او انشا والناظر ينفي
اوهام وتفصيل الكلام وتحقيق المرام انك عرفت
ان الخبر بثبوت الحمد يستلزم الوصف بالجميل فاذا تحقق
باقي الاركان فهو حمد وحينئذ يحتمل ان يراد بمجرد الحمد
الذي يلزم من ذلك الاخبار او انشا مضمون الجملة كما
في بعت من غير ان يكون اللفظ مستعملا في الخبر وحينئذ
ان قلنا ان الجملة الخبرية اذا استعملت في انشا فهي
انشائية مطلقا وهو مذهب الزمخشري فتصير جملة
الحمد انشا وان قلنا انها انما تصير اذا كان ذلك الانشا
مما وضع له لفظ انشا كرحمه الله في معنى الرحمه
وهو مذهب الشيخ عبد القاهر فلا يكون انشا اذ
لم يوضع لانشا الحمد لفظ مخصوص نعم اذا ثبت وضع
من الشارع فالظاهر انه يصير انشا عنده ايضا
ولا يحتاج الى وضع اللغة فليتطر واذا استعمل

في المعنى الانشائي لم يرد انشا جميع المحامد لله فانه
فاسد بل انشا ما يلزم من ذلك الاخبار او الوصف
بثبوت المحامد له او حمد اخر ويلزم من ذلك
المجاز اللغوي والعدول عن الاصل فان الجملة كانت
في الاصل اخبارا وعدم افادة اختصاص المحامد
ووجوعها الا انه يغني عن اعتبار تحقق حمد غير
مدلول اللفظ والابلغ والاحري ان يكون المقصود
معناه الاخباري ولكن الذاتي بل لتحصيل الحمد
الذي يحصل من هذا الاخبار فيكون اللفظ مستعملا
في الاصل الموضوع له مقصودا به في نحو الحمد لله
الاستغراق او الجنس والاختصاص والدوام والثبوت
والمقصود الاصلي من افادة هذه الامور وصفه
بما يفهم من ذلك الاخبار بالحصر واظهار الحامدية
والمحمودية وغير ذلك وهذا هو الذي رجحه
السيد المحقق بقوله اخبار كما هو اصله والجملة
حينئذ خبرية وفاقا لاستعمالها في الخبر كما ان
الكناية حقيقة في استعمال اللفظ في الموضوع
له او على الخلاف لما سيجي واما ما قيل من انه
دلالة اللفظ على الحمد حينئذ بطريق التبعية
لا قصدية مع ان المقام مقام الحمد لا الاخبار
عنه فالحمل على الانشا انسب فان قولك ان
اراد ان الحمد حينئذ ليس مقصودا بالذات
فهو ممنوع لجواز ان يكون المعنى المطابقي وسيلة
الى المقصود بالذات كما في الكناية وان اراد انه
بتبعية المعنى المطابقي فمسلم ولا بعد فيه وكون

المقام

المقام مقام الحمد لا يقتضي الا ان يكون مقصودا بالذات
لا ان يكون غير مقصود في الجملة بل قد يقتضي اداء
الحمد على الوجه الابلغ المتضمن لامور تدل على
دقة المعنى وجلالة شان المحمود وغيرها من النكات
مع كون اللفظ حقيقة فهو اقرب لفظا وابلغ وافيد
معنى فلا ينبغي ان يعدل عنه وهذا ظاهر كل الظهور
في نحو الحمد لله واما في نحو احمد الله ونحمد فصدقه
حينئذ يحتاج الى تحقق حمد اخر للاخبار عنه ولا
محذور فيه بعد التسليم مع ان ذلك ممنوع لما صرح
به في المطول وغيره في الكناية من انه يصح قولك
طويل النجاد وان لم يكن له نجاد وصح مهزول
الفصيل وان لم يكن له فصيل بل ذكروا صحة قوله
استوى على العرش كناية وان كان المعنى الحقيقي
ممتنع الوقوع فكانهم جعلوا المدار على المقصود
بالذات من الكلام في الصحة والفساد فتامل
والذي يظهر من ذلك التحقيق انه يجوز ان تجعل
الجملة انشا بالنظر الى المقصود بالذات وهو غير
بعيد سيما عند من يقول ان اللفظ في الكناية
مستعمل في المعنيين فتدبر وقد يتكلف لدفع
الاحتياج الى تحقق حمد اخر بانه يمكن ان يكون
اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الاخبار كما اذا
قيل المتكلم مخبر بما يحصل بذلك الكلام فاللفظ
من حيث انه دال على نسبة خبرية مطابق لما
يحصل به من حيث هو هو الا ان في صحة ذلك
نظرا وتاملا فان الخبر حكاية امر واقع والحكاية

لابد ان تكون غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشي
عن نفسه بنا على اعتباري بداهة وقد فصل
المحقق الدواني ذلك في شرح رسالة دفع التناقض
المشهور فانظر فيه ويويد ذلك ما في المطول
من ان ابيع المخبري لابد ان يكون لمدلوله تحقق
بغير هذا اللفظ وانت تحكيه بخلاف الانشا
وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والانشا
فعليك بالتامل التام لتحقيق ذلك المقام والله اعلم
واختار المصنف ان جملة الحمد خبرية لفظا
انشائية معنى اذ الانشا ما قارن لفظه معناه او
تعقب الحرف الاخير منه على الخلاف في ذلك
والقصد من هذه الجملة انشا الحمد من الحامد
ولا شك ان المراد من الاتيان بجملة الحمد لم يكن
موجودا قبل وجودها من الحامد حتى يكون
مخبرا بذلك ولهذا اشتق له اسم الحامد ولو كان
مجرد خبر لم يشتق له من متعلق اخباره اسم اذ
من لم يقم به الوصف لا يشتق له من لفظ ذلك الوصف
وان تلفظ به فلا يقال لقائل زيد له القيام قايم
بخلاف الناطق بجملة الحمد فانه قام به وصف التحميد
المراد من تلك الجملة وان كان الاصل في القصد
بالخبر اعلام المخاطب بالحكم الذي هو مضمون الخبر وقد
يقصد به اعلام المخاطب بان المخبر عالم بذلك الحكم
والاول يسمى فايدة الخبر والثاني يسمى لازم الفايدة
كما تقرر في علم المعاني وكل منهما ليس مرادا بمجرده
من جملة الحمد وظاهر كلام المصنف انه يتعين ان

تكون

تكون انشائية معنى ولكن تقدم انه يجوز ان
تكون خبرية لفظا ومعنى مع حصول الحمد بطريق
اللزوم اذ الاخبار عن المحمود بانه مملوك او
مستحق لله يستلزم نسبة مالكية الحمد واستحقاقه
اليه وذلك جميل قطعا فيكون الوصف به حمدا
لا بطريق المطابقة ولعله مراد من دل
كلامه على عدم حصول الحمد على تقدير الاخبار
وحينئذ يشكل قوله لحصول الحمد بالتكلم بها
مع الاذعان لمدلولها لانه لا ينتج الانشائية
لحصوله مع الخبرية الا انه يراد لحصول الحمد
بها بنفسها فليتامل واما ما قيل من انه لابد
في تحقق الحمد من الاذعان بمدلول الجملة
والاخبار لا يستلزمه فلا يتحقق حمد على تقديره
فهو في غاية السقوط اما اولا فلانه انما يأتي
على ما تقدم من مقتضى كلام السيد وغيره من
ان المراد بالتعظيم الباطني الاعتقاد واما ثانيا
فلانه لا وجه للفرق في عدم الاستلزام المذكور
بين الانشا والاخبار وقد علم من كلام المحققين
السابق تحقق الانشا مع عدم الاذعان بل مع
اذعان العدم واما ثالثا فلان اعتبار الاذعان
وعدم لزومه للاخبار لا يسوغ اطلاق منع
الاخبار وعدم حصول الحمد على تقديره بل
وزانه سائر المعتبرات في الحمد كالتعظيم غاية
الامر توقف تحقق الحمد على تحققه وقال
محقق الحنفية الكمال ابن الهمام فيما كتبه على البديع

وزانه صح

ان بعضهم بالغ في انكار كون الحمد لله انشا لما يلزم
عليه من انتفا الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد
ضرورة ان الانشا يقارن معناه لفظه في الوجود
وقال ويبطل من قطعيتين احدهما ان الحمد
ثابت قطعا قبل الحامدون والاخرى انه لا يصاغ
لغة للمخبر عن غيره من متعلق اخباره اسم قطعا
فلا يقال لقايل زيد لنسم القايم قايم فلو كان
الحمد اخبارا محضا لم يقل لقايل الحمد لله حامدا
ولا ينفي الحامدون وهما باطلان فيبطل ملزومهما
واللازم من المقارنة اي مقارنة معنى الانشا
للفظ انتفا وصف الواصف المعين لا الاتصاف
وهذا لان الحمد اظهار الصفات لا ثبوتها نعم
يتراى لزوم كون كل مخبر منشيا حيث كان
واصفا للواقع ومظهرا له وهو ممنوع فان للحامد
ما هو ذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه ابتدا
التعظيم وهذا ليس جزء ماهية المخبر فاختلفت
الحقيقتان وظهر ان الغفلة عن اعتبار
هذا القيد جزء ماهية الحمد هو منشا الغلط
اذ بالغفلة عنه ظن انه اخبار لوجود خارج
يطابقه وهو الاتصاف بالجميل الخارج للانشا
وانت علمت ان هذا جزء المفهوم وهو الوصف
بالجميل وتمامه وهو المركب معه من كونه
على وجه ابتدا التعظيم لا خارج له بل هو ابتدا
بمعنى لفظه علة له انتهى ويجوز ان تكون موضوعة
شرعا للانشا اي وضع اثبات المصدر لانشائه

ش اي قطعيتين

خارج

كما

85

كما وضع بعت واشتريت لانشا العقد واحد امثله
فيترتب عليه فوايد الحمد اللغوي وان لم يصدق
التعريف وتعدا على وجه الاحتمال غير بعيد
واما الاعتماد والظن فلا يكونان الا عن دليل
والذي يعلم من الشرح انه اكتفى به في مقام الحمد
وقد تقدم ذلك دون [illegible] مختص
به واختصاصه به بمعنى انه لا محمود الا هو على
ما ياتي تحقيقه من انه على التحقيق او المبالغة
لان كل جميل فهو له ومنه خلقا وتمكينا وتيسيرا
قال ابنا دشيخنا وفي هذه المسئلة اشكال
قوي لان افعال العباد ترجع الى الله تعالى من
جهة الخلق والاقدار وتحصيل الاسباب والتوفيق
ولكن ترجع الى العبد ايضا من جهة الكسب اي
المباشرة بعد الارادة وان كانت غير موثرة
عند الشيخ الاشعري واهل السنة وهذه الجهة
ايضا وان كانت ترجع الى الله تعالى لانه خلق القدرة
والارادة وحصل الاسباب ورفع الموانع الا
انها ترجع الى العبد ايضا قطعا فانه تخصص خلق
الله فيه الجميل ومكنه من مباشرته بعد خلق
الارادة وهذا معنى المصلي والمزكي والمنفق
ونحو ذلك من الامور الشرعية والعرفيه وهي
صفات للعبد خاصة وبها المدح والثواب
والذم والعقاب بالضرورة فيجب ان ترجع
الى العبد بوجه ما يختص به فيحمد باعتبار هذه
الجهة فرجوع الحمد الى الله لا يقتضي حصر الحمد لا يقال

عليهم

لو رجع الحمد الى الله تعالى بالاعتبار المذكور لـرجع
الذم ايضا وهو فاسد قطعا لانا نقول
بينهما فرق ظاهر او دقيق وهو ان خلق المذموم
والاقدار عليه ونحوه ليس بمذموم ولا شر
فانه متضمن لمصالح وحكم ومنافع لا يعرف تفصيلها
الا العليم الحكيم وهو وان تضمن شرا ما بالنسبة
الى شخص فجهات خيريته اتم او اكثر فهو خير
علما تقدر في محله وانما المذموم مباشرته
والعزم عليه فان ذلك منهي عنه ولعل هذا
معنى الحديث والشر ليس اليك اي شريته
ليست من جهة راجعة اليك كالخلق والاقدار
واما خلق الحسن فهو حسن قطعا فيكون محمودا
به حتما فلا يلزم من رجوع الحمد رجوع الذم وفي
هذا القدر كفاية في هذا المقام وان كان التحقيق
والتفصيل يحتاج الى التدقيق والتطويل فقد تحقق
ان ما اشتهر من الاستدلال على الاختصاص
برجوع المحامد الى الله تعالى غير تام لانه ان اريد
به عدم الرجوع الى العبد اصلا فممنوع والا
فلا يثبت المدعى ومنهم من قال المراد حصر
الاستحقاق والسؤال بحاله والاشكال على
مبنواله لانه اذا رجع الى العبد بوجه فقد استحقه
في الجملة واستاهله ولو كان في غاية الضعف
واكثر المتاخرين الناظرين ذهبوا الى ان الحصر
ادعائي على المبالغة بل نقل بعضهم انه صرح
به في حاشية الكشاف والمراد ان الافعال لما

رجعت

كذا

رجعت اليه والمحامد يمكن ادعا الحصر فيه ويمكن ان
يقال فسر اختصاص الحمد في الكشاف بانه لا احق
احق منه والمراد انه احق من غيره فالمراد
حصر احقية الحمد لكن القاضي المفسر لما الخ قال
ذلك اعقبه بقوله بل لا يستحق في الحقيقة الحمد غيره
وقال في له الحمد دل على اختصاصه به في الحقيقة
فعاد الاشكال ثم انه قال في قوله له الحمد في
الاخرة ان النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من
يستحق الحمد لاجلها وهو صريح في ان العبد يستحق
الحمد في الدنيا فتشكل في رفع المنافات بين
كلاميه ان المنفي الاستحقاق بالمعنى انه يحق
لازم لو تركه يكون ظلما وتجاوزا عما يجب فالعبد
لا يستحق الحمد عند اهل الحق كما لا يستحق الثواب
بطاعته والمثبت الاستحقاق بمعنى القابلية
والاهلية بمعنى انه لو حمد لم يكن ظلما ووضعا للشيء
في غير موضعه كما ان الله تعالى ان اثاب العبد
فقد اعطى لمن يستاهله وفيه نظر لان حمد
العبد ليس بحق واجب الاداء شرعا او عقلا ولو
كان فاعلا مختارا حقيقة كما هو عند المعتزلة
وانما غايته الامر المناسبة والاستحسان وحيث
رجع اليه بوجه ما فقد وجدت المناسبة والاستحسان
كما لا يخفى بخلاف الثواب فانه لازم عند المعتزلة
دون اهل السنة فلا وجه لتقييد نفي الاستحقاق
بكونه عند اهل السنة وبانه انه هو مولي الخير
وايضا لم يبق حينئذ احتياج الى التقييد بالحقيقة

فان كلا الاستحقاقين حقيقيان مع ان كلام المصنف كالصريح
في ان هذا القيد له دخل تام في صحة الحصر فتامل
ومنهم من قال انما قال في الحقيقة لان للعبد ايضا
استحقاقا في الجملة كما ذكر في له الحمد في الاخرة
وذلك غير ظاهر الدلالة على مقصوده ويحتمل
انه حمل الاستحقاق في الحقيقة على ما لم يكن للعبد
دخل فيه وهذا ليس الا لله فان كل حمد لغيره
فلله الجهة العليا منه ولا يخفى ما فيه من البعد
ثم ان كلام المفسر والموجه يؤول الى صحة حمد
غير الله تعالى حقيقة فيجوز ان يكون المحمود غير
الله تعالى الا انه تعالى هو الكامل في المحمودية
وذكر الاستاذ المحقق الذي قصرت ايادي
افهام الانام عن الاحاطة بدقائق افكاره
وحقائق انظاره التحرير الدواني ان القصر
على الحقيقة فالمحمود حقيقة الا هو والاشكال
مندفع لان الحمد مختص بالفعل الاختياري ولا اختيار
لغيره تعالى على قاعدة اهل الحق وانما العبد مضطر
في صورة مختار كما صرح به التفتازاني في شرح
المقاصد فيلزم اختصاص الحمد اللغوي اذ المحمود
عليه يجب ان يكون بالاختيار ونسبة بعض الافعال
الى العبد وان كانت على الحقيقة عند الشيخ الاشعري
لكن تلك الافعال يعتبر فيها الكسب واما ما يعتبر
في مفهومها الاختيار او التأثير فلا ينسب اليه
حقيقة الا ترى انه لا ينسب الى العبد انه
موثر وبالجملة فالمعتبر في مفهوم الحمد الاختيار

لا الاكتساب بخلاف الصلاة فلا يلزم اطلاق الحمد على
ما يتعلق بالعبد وايضا الجميل في قولهم على الجميل صفة
الفعل كيف والمحمود عليه يجب ان يكون وصفا للمحمود
والتأثير بالعبد كالصلاة ليس نفس الفعل الاختياري
للعبد ولا له وانما هي متعلق فعل الله الذي هو الايجاد
هذا كلامه واقول هذا التوجيه وجيه
الا ان للبحث فيه مجالا بان الاختيار له معنيان
احدهما المعنى الحقيقي الاصلي المخصوص به تعالى
عند اهل الحق على ما بين في علم الكلام والثاني
المعنى العرفي الظاهري وهو صدور الشيء
بعد الارادة ويستعمل الاختيار بهذا المعنى
في العرف بل هو المتبادر عند الاطلاق اذا قيل
فلان مختار او فعل ذلك باختياره من الجانبين
او الظاهر ان يكون الاختيار الماخوذ في تعريف
الحمد اللغوي بالمعنى المجازي في عرف اللغويين
وعندهم فانه الشائع ولا شبهة في ثبوته للعبد
فان قلت هو بذلك المعنى مجاز اذ المتبادر
المعنى الحقيقي الا انه حيث اطلق وقد علم عدم
صحة الحقيقة حمل على المجاز واما في التعريف
فلا ينبغي العدول عن الحقيقة اذا لم يمنع
عنها مانع قلت لا نسلم انه مجاز بل الظاهر
انه حقيقة لغوية او عرفية والتعريف للمتاخرين
المستنبطين لفظ الاختيار من اللغويين فامتناع
المعنى العرفي في الحقيقي المشهور محل نظر
فتامل وان نسلم انه مجاز فلا بعد بعيد في المجاز

هو
لا اللغويين فيكفي كونه
اللفظ حقيقة عرفية
ولو سلم ثبوته من لفظ الاختيار

المشهور غاية الاشتهار وقد شاع في الثقات ويف
وعلى هذا فلا نسلم ان الحمد اعتبر في مفهومه
الاختيار بالمعنى المختص حتى لا ينسب الى العبد
واما قوله الجميل صفة الفعل الى آخره ففيه
ايضا ان الفعل له معنيان احدهما ما اثبتنا في
الكسب ولا يقتضي الا المباشرة وهو المعنى بقوله
تعالى وعملوا الصالحات وهو الشايع في عرف
اللغويين وغيرهم فلا يبعد ان يراد بالفعل
ذلك المعنى سيما اذا كان المراد الفعل
عرفا ثم ان الفعل كثيرا ما يطلق على الحاصل
من الفعل ويحتمل ان يكون المراد المعنى الاعم
بعموم المجاز يدل عليه ما مر عن العلامة
التفتازاني من ان الحمد على الانعام امكن
وهو ايضا يدل على ان المحمود عليه لا يجب
ان يكون وصفا حقيقيا ثم انهم صرحوا بان
الفعل الاختياري اعم من ان يكون حقيقة
او حكما وهو يمنع قوة امكان ذلك التوجيه
فتامل فيه فان فيه منظرا وجوابا ومن يزعم
الاختصاص مدع وعليه الاثبات ويكفي في
مقابلته المنع والجواز فضلا عن الاحتمالات
التي ابدعناها ما نعم من ثبوت القطع بالاختصا
لكن يبقى النظر في الترجيح وقد يرجح المعنى
الحقيقي بان الله تعالى قال له الملك وله الحمد
والظاهر منه الاختصاص حقيقة ولو لم يكن
الاختيار بالمعنى الحقيقي لم يصح الحصر اذ ليس في

التعريف

التعريف شواهد يقتضي الاختصاص ولا يخفى انه بعد
تسليم ان ليس ههنا شيء اخر حقيقة انما يتم اذا
كان اللام في الحمد للجنس او الاستغراق وكان
التقديم للحصر والاختصاص وكل منهما ممنوع عند
النزاع وكون ذلك هو الاظهر الذي لا ينبغي ان
يعدل عنه يحتاج الى دليل وتفصيل سيما وقد
اشتهر ان الشيء عند الاطلاق ينصرف الى الفرد
الكامل والتقديم كثيرا ما يكون لتقوية الحكم
والانصاف ان المتبادر من السوق الحصر
وحيث لا عهد ظاهرا فالمتبادر الجنس او
الاستغراق والحق ان لا جزم باحد الوجهين
ولا الترجيح التام ولكل وجه وجه اما
الحمل على المعنى الحقيقي الاصلي فلان المتبادر
عند الاطلاق اذ لم يطلق على المتعلق بالعبد
بل من حيث هي هي ويؤيده ان قيود التعاريف
محمولة على الظاهر وانه لا يعدل عن المتبادر
الظاهر فيها ما لم يمنع عنه مانع وحينئذ
يظهر الاختصاص والاختيار وان كان اعم من
الحكمي الا انه لما فسر بان يكون منشأ لفعل
اختياري يلزم ثبوت الاختيار فلا يصح ممن
ليس له اختيار اصلا وهو العبد ويؤيده
ايضا في الجملة ما مر من ان المتبادر من السوق
الاختصاص على ما سبق تفصيله واما الحمل
على المعنى الثاني العرفي فلانه الشايع الذائع
بين اهل اللغة والعرف العام ويؤيده ان

التعاريف اللغوية يكتفي في قيودها بما هو الشايع
ولا ينظر الى التدقيقات الحقية الحكمية وانه قد
شاع بين الجمهور حمد غيره تعالى والمتبادر الحقيقة
لا المجاز وحينئذ لا يتم الاختصاص بمعنى الحصر
الحقيقي واما ما قيل من ان الثاني في قوة
الخطا ولا يحمل عليه الا لضرورة فهو مبالغة لا تعويل
عليه فان قلنا بالاختصاص الحقيقي فالوجه في دفع
التناقض بين كلامي القاضي المفسر ان يقال
الاستحقاق والحمد الحقيقيان وان اختصا بالله تعالى
لكن في الدنيا قد يرى للعبد افعال يستحق ان
يحمد عليها مجازا ظاهرا او يراد حمده مجازا او
يراد حمد الله بسبب ما جرى على يده وبالجملة
لما كان له في الجملة دخل ما في ظهور المحمود عليه
ناسب ان يكون له دخل في الحمد واما في الاخرة
فيظهر ان لا دخل لغيره تعالى فلا يستحق ذلك
القدر العبد فلذا قال وله الحمد في الاخرة
او يقال لما اعتبر في الحمد الاختيار وليس لغير
الله تعالى اختيار حقيقة بل ظاهرا فلا يستحق غيره
تعالى الحمد حقيقة بل ظاهرا وكل من الوجهين
لا يخلو عن شوب نظر فتامل بعد في تحقيق
المقام فانه مما زالت فيه اقدام الافهام
واقول هذا كله اذا اريد زيادة المناسبة
وشدة الخصوصية وهو الذي يقتضيه لام الاختصاص
كما في قولك الجل للفرس فلا اشكال في المقام
لان الجنس للحمد وكذا لافراده خصوصية بالله تعالى

لا يكون

لا يكون لغيره اذ كل كمال او جمال بصحيح في جانبه
ويرجع اليه بوجوه عديدة وكل اختيار لغيره يعود
الى اضطرار وظاهره يرجع اليه وكل معظم هو
مسبوق لما فوقه وذلك يعود اليه وله تعالى محامد
يستقل بها فالجنس والافراد زيادة خصوصية
وتعلق به تعالى ولله الحمد اولا واخرا ظاهرا
وباطنا الى هنا كلام استاذ شيخنا رحمهما الله
[illegible] كما افادته الجملة اي كالاختصاص الذي
افادته الجملة الحمد لله والاختصاص المذكور وان كان
متحدا مع ما افادته الجملة بالنوع الا انه يغايره
بالشخص وهو ظاهر وتلك المغايرة كافية في صحة
التشبيه فلا يرد عليه ما يقال هذا بعينه
هو الذي افادته الجملة فكيف يصح التشبيه وهو
يقتضي المغايرة سواء جعلت لام التعريف فيه
اي في الحمد وفي تعبير المصنف بلام التعريف دون
ال او الالف واللام اشعار بان اداة التعريف هو
اللام وحدها وهو احد اقوال النحاة وظاهره
ان بدل اللام وهو الميم في لغة حمير كاللام والتعريف
مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي
معلوم متعين حاضر في الذهن يرشدك الى
ذلك ما صرح به الشيخ ابن الحاجب في الايضاح
من ان زيدا موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب
ومن ان غلام زيد موضوع لمعهود بينهما بحسب
تلك النسبة المخصوصة وقولك الاداة المعرفة
ما يعرفه مخاطبك والنكرة ما لا يعرفه واما عهم

على ان الصلة يجب ان تكون معلومة الانتساب للسامع
واذا استقريت كلامهم وتحققت محصوله استوثقت
بما ذكرناه لك وقد صرح بذلك بعض المحققين
حيث قال التعريف يقصد به معين عند السامع
من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار
واما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى المعين
من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان
معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظة
فرق جلي ومهد في تصويره لك مقدمة
هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع
والعلم به فلا بد ان يكون تلك المعاني متصورة
ممتازا بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل
باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار
اي كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه
ملحوظا معه ام لا فالاول يسمى معرفة والثاني
نكرة ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان
كانت بجوهر اللفظ سمي علما اما جنسيا ان كان
المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما
شخصيا ان كان فردا منها كزيد او اكثر كابانين
ابانين اسم جبلين
والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك
مثل الاشارة في اسماء الاشارة وقرينة التكلم
والخطاب والغيبة في الضماير وكالنسبة المعلومة
في الموصولات او المضاف الى المعارف وكحرف
اللام والنداء في المعرفات بهما فاللام اذا دخلت
على اسم جنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة

من

من مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا
او تقديرا وتسمى لام العهد الخارجي ونظيره العلم
الشخصي واما ان يشار بها الى مسماه وتسمى لام
الجنس وحينئذ اما ان يقصد المسمى من حيث هو
كما في التعاريف ونحو قولنا الرجل خير من المراة
وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي
واما ان يقصد المسمى من حيث هو موجود في
ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه
الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام
الخطابي لعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون
بعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر وتسمى
لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى
نكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث
لا عهد وتسمى معهودا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة
ولذلك يجري عليه احكامها انتهى والحاصل
ان التعريف هو التخصيص الوضعي وليس المراد
به مطلق التخصيص الا ترى انك قد تخصص النكرة
بوصف لا يشاركها فيه شي اخر مع انها لا تسمى
بذلك معرفة لكونه غير وضعي كما تقول رايت
اليوم رجلا سلم عليك قبل كل احد فمعنى قولك
لقيت من ضربته اذا كانت من موصولة لقيت
الانسان المعهود بكونه مضروبا لك فهي موضوعة
على ان تكون معرفة بصلتها واما اذا جعلتها
موصوفة فكانك قلت لقيت انسانا مضروبا
لك فانه وان حصل لقولك انسانا تخصيص بمجرد بينته

للطالب لكنه ليس تخصيصا وضعيا لان انسانا موضوع
لانسان لا تخصيص فيه بخلاف الذي ومن الموصولة
فان وضعهما على ان يخصصا بمضمون صلتهما مطلقا
للاستغراق اي لتعريف الجنس اذا اريد
به استغراق افراده وهو ظاهر كما عليه الجمهور
فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق لا كما قيل من
ان الاستغراق بمعنى ان كل فرد ثابت يدل
على ثبوت الجميع من حيث هو مجموع بالدلالة
المطابقة وعلى البعض بالتضمن فانه غلط نشا من
عدم الفرق بين الكل والكلية ام للجنس اي
لتعريف الجنس والحقيقة من حيث هي وتسمي كما تقدم
لام الجنس ولام الحقيقة ولام الماهية كما عليه الشيخ
جار الله الزمخشري العلامة احله الله من فضله
دار المقامة واختلف في سبب اختياره لذلك
فقيل سببه البناء على قاعدة خلق الاعمال على طريق
المعتزلة فان افعال العباد لما كانت عندهم مخلوقة
لهم كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح جعل
المحامد كلها مختصة به تعالى كما هو قضية الاستغراق
وفساده ظاهر لان اختصاص الجنس به تعالى كما
هو قضية لامه الداخلة على الخبر يستلزم اختصاص
افراده اذ لو وجد فرد لغيره لثبت الجنس له
في ضمنه وقيل بل ذلك مبني على ان الحمد
مصدر ناب مناب فعله وسد مسده والافعال
لا تعدد ولا لتها عن الحقيقة الى الاستغراق ه
وبعبارة اخرى وهي للزمخشري في بعض كتبه البلاغية

لا تفيد

لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل سوى على مسماه
فاذا لا يكون ثمة استغراق ورد بان ذلك انما في
قصد الاستغراق بمعونة المقام واقتضاء الحال
واما كون اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل
سوى على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق
فان اريد به انه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول
اللام او مدلول الاسم في نفسه فنسلم لكنه لا يتجه
به وجه اختيار جعل الحمد في هذا المقام للجنس
دون الاستغراق وان اريد انه لا استغراق
اصلا ولو بمعونة المقام فغير لازم كيف ولو
صح لزومه لم يتصور استغراق مع المفرد المحلي
بلام الجنس وفساده اظهر من ان يخفى وقيل
انما اختاره بناء على ان الجنس هو المتبادر الشائع
لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق
ورد ايضا بان المحلي بلام الجنس في المقامات
الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشائع
في الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واي
مقام اولى بملاحظة الشمول والاحاطة من مقام
تخصيص الحمد بالله سبحانه تعظيما وتمجيدا فهو مقام
ادل دليل واعدل شاهد على الاستغراق
وقرينة الاستغراق فيه كنار على علم فالحق
كما قال السيد رحمه الله تعالى ان السبب في اختياره
هو ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام
دون امر خارج ومستلزم لاختصاص الافراد
فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت

الحمد لله تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ان يلاحظ
الشمول الذي هو معنى زائد على الجنس ويستعان
على ذلك بالقرائن والاحوال الخارجة عن اللفظ
فان قيل اذا استفيد بها صار اختصاص افراد
الحمد مصرحا به واذا اكتفي بدلالة جوهر الكلام
يكون مفهوما ضمنيا قلت اجيب بان الاختصاصين
متلازمين فاذا كان المقصود اختصاص الجنس
فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد فقد
جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريق
البرهان فن من البلاغة وبعبارة اخرى قصر
جميع الافراد على تقدير الجنس ثابت بكنايته بخلافه
على تقدير الاستغراق فان قلت كيف
يتم على مذهب الزمخشري تخصيص جنس الحمد بالله
تعالى المستلزم لاختصاص كل الافراد كما ذكرت
قلت اجيب بان ذلك يصح بناء على ان افعال
العباد الحسنة التي يستحقون بها الحمد عنده انما
هي بتمكين الله واقداره عليها فمن هذا الوجه
كان حمدهم على هذه الافعال راجعا اليه تعالى
وقد اشار الى ذلك الزمخشري في سورة التغابن
حيث قال في تفسير قوله تعالى له الملك وله الحمد
قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص
الملك والحمد بالله تعالى ثم قال واما حمد غيره فاعتداد
بان نعمة الله جرت على يده انتهى ولا يرد
على هذا ان افعالهم القبيحة التي يستحقون بها المذمة
باقدار الله تعالى وتمكينه ايضا فتكون المذمة عليها

ايضا راجعة اليه سبحانه لما بين في علم الكلام من ان اقدار
المختار على الافعال الحسنة حسن وعلى القبيحة ليس بقبيح
وتقدم الكلام ايضا على ما يتعلق بذلك وقد يجاب
ايضا عن اصل الاشكال بانه جعل الجنس في المقام الخطابي
منصرفا الى الكامل من افراده فكان الكامل من افراده
تلك الحقيقة واختصاص الجنس على هذا الوجه لا يستلزم
اختصاص جميع الافراد قيل ومن هذا الجواب
الثاني يظهر ان الحمل على الجنس دون الاستغراق
محافظة على مذهبهم ومنع هذا الظهور بامكان اختيار
الاستغراق ايضا بناء على تنزيل ما عدا محامده تعالى
منزلة العدم اذ لا يعتد بمحامد غيره بالقياس الى
محامده فلا فرق اذن بين اختصاص الجنس والاستغراق
في انهما ينافيان ظاهر طريقة الاعتزال في قاعدة
خلق الافعال وان منافاتهما تندفع باحد الجوابين
المذكورين فلا ترجيح لاختيار احدهما على الاخر من
هذا الوجه وانما كانت الجملة مفيدة للاختصاص
لان لام لله للاختصاص واختصاصه به بمعنى انه
لا محمود الا هو على ما هو تحقيقه من انه على التحقيق
او المبالغة فاللام في الحمد للجنس او الاستغراق وتفيد
بمعونة لام الاختصاص اختصاص جميع المحامد به
تعالى فان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص الافراد
او المراد اتحاد الجنس مع الثابت لله تعالى فيفيد
الحصر بلا معونة لام الاختصاص كأنه قال جنس الحمد هو
الثابت لله تعالى ولا يخفى بعده عن الفهم فلا يرد
نسبه لغيره كما في التجريد الدواني روح الله روحه

قال المحقق على الاول شراح الكشاف ولي فيه بحث
اذ الظاهر ان اللام للاختصاص بمعنى التعلق الخاص
لا الحصر يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق
الحصر وان قولك المال لزيد لو كان دالا على قصر
المال كان قولك ما المال الا لزيد مفيد الحصر المال
في صفة الاختصاص لا لحصر المال في زيد ولكان قولك
الحمد لله مفيد القصر الحمد على الاختصاص بالله
لا القصر على الله وهذا اخلف وقد صرح الزمخشري
بان تقديم الظرف في له الحمد ليدل على اختصاص
الحمد بالله عز وجل وهو صريح في ان الحصر لم يكن
بدون التقديم والا لم يكن التقديم مفيدا له
انتهى ولما كان ظاهر كلام النحرير المعترض الدعوى
والاستدلال تعرض بعض العلما للجواب بالمنع وانت
تعلم انه يمكن ان يكون مراده منعا في صورة
الدعوى مبالغة فانه طريقة معروفة بين المحققين
وما ذكر في صورة الدليل فهو سند المنع فلا يفيد
المنع ولا الايراد على السند فان ابطال السند
الغير المساوي لا يفيد دفع المنع على ما حقق في محله
واورد عليه بعض العلما ان قولنا ما المال الا لزيد
اذا كان لحصر المال في صفة الاختصاص يفيد
حصر المال في زيد ايضا لان حصر الشي في الشي
يقتضي ثبوته له ولو وجد المال لغير زيد لم يكن
للمال صفة الاختصاص فلا يصح قوله لا لحصر المال
في زيد وهذا الايراد غير متجه ولا متوجه لان
المراد انه لو كان معناه الاختصاص الحصري لكان

معناه

معناه المطابقي ومفهومه الصريح المتبادر منه ذلك
الذي ذكره لا الاخر وهو فاسد قطعا وذلك في غاية الصحة
والظهور وانكاره مكابرة ولم يرد انه لا يفيد
ذلك ولو التزاما ليرد عليه ما اورده مع انه كلام على
السند واذا عرفت ذلك اقول وبالله التوفيق
هذا البحث منعا كان او دعوى انما يتجه لو كان مرادهم
ان اللام انما تدل بالوضع على الاختصاص الحصري وهو
غير متعين ولا ظاهر بل يجوز ان يكون مرادهم ان
اللام وان وضعت للتعلق الخاص كما ذكره لكن الاختصاص
والتعلق الذي على وجه الحصر هو الكامل فيحمل عليه
اللام في مقام الثنا والمبالغة كما انه حمل الباء على
الملابسة على وجه التبرك وكم من نظايره فيدل
على الاختصار بمعونة المقام لا بمجرد الوضع فلا يتوجه
البحث المذكور وصحة هذا الاستعمال مما لا ينكر ولا يمنع
وما ذكره لا يصلح سندا لذلك ويدل على ذلك
ما في حاشية المحقق السيد على الكشاف دل بلامي
الجنس والملكية على الاختصاص فانه اخذ الاختصاص
من اللام الموضوعة للملكية لا انه جعل اللام موضوعة
له واما ما ذكر من المثالين فاللام محمولة على مجرد
معناها الوضعي غاية الامر ان يجوز حملها على ما ذكر
ايضا عند مساعدة المقام ولا محذور ولما كان
التقديم اظهر افادة للحصر اذ لم يحتج الى تكلف
حمل الزمخشري اللام على الاصل وجعل التقديم
للحصر فكلامه بعد التنزل صريح في انه حمل على
معنى لا يفيد الحصر بدون التقديم ولا يدل على

لمناسبة التبرك لكمال مرضه

عدم جواز حمله علي معني يحصل الحصر بدون التقديم
فان قلت لوكان المعني حصر المحامد فلا معني لقولهم
علي ما انعم او علي التصنيف ونحوه اذ ليست جميع الافراد
او الجنس المختص بنا علي ما ذكر قلت هو متعلق
بالحمد المفهوم الحاصل من الحصر كانه قال حمدي
هذا علي ذلك فليتامل واما اختصاص المحامد بالله
تعالي فقد يقال انه ادعاي وعلي سبيل المبالغة
لصحة الحمد ووقوعه علي افعال العباد من حيث
كسبهم واتصافهم بها ويكفي فيه انتسابها اليهم بالاختيار
والارادة وان لم تكن متوثرة لكن جعل كالعدم في جنب
محامده تعالي لوجوه لا يخفي ومقتضي كلام السيد
المحقق وبه صرح النحرير الدواني وغيره انه حقيقي
علي قاعدة اهل السنة اذ المحمود عليه يجب ان يكون
فعلا صادرا بالاختيار ولا تاثير ولا اختيار حقيقة
الا لله تعالي عندهم والثنا علي الصفات الجميلة
ان كان باعتبار خلقها بالاختيار فلا يكون الا لله تعالي
وان كان لمجرد كسبها وكون الموصوف محل ظهورها
كما في الذم فهو ليس بحمد الا مجازا والحاصل انه ان حمل
الفعل الاختياري علي الصدور بالاختيار الحقيقي
فالحصر حقيقي عندنا وان اكتفي بالانتساب
بالاختيار فادعاي ولكل وجه موجه فادركه
ام للعهد العلمي اي لتعريف الشي المعهود وتسمي لام
العهد وتوجيه كلامه ان يحمل علي حذف المضاف اي
لتعريف ذي العهد اي ولام لله للاختصاص كما يدل
عليه تقديره كالتي اي كاللام التي للعهد في قوله تعالي

اذهما في الغار فالحمد معهود من قوله تعالي اذ اخرجه
بدل البعض والمراد به زمان متسع والغار ثقب في
اعلا ثور وهو جبل في يمين مكة علي مسيرة ساعة
هكذا فيه قلت كما نقله الشيخ الامام في القاموس
الشيخ والشيخون من استبانت فيه السن او من خمسين
او من احدي وخمسين الي اخر عمره او الي الثمانين
وقد يطلق الشيخ علي من لم يبلغ هذا السن للتبجيل كعز
الدين بن عبد السلام واجازه الواحدي كان المراد وحكم
بجوازه علي معني ان الحمد الذي حمد الله به لنفسه
اي ذاته وحمده به انبياؤه والاضافة للعهد الخارجي
وقد دل الكتاب والسنة علي مغايرة النبي الرسول ولكن
لا ينافي ترادفهما بحسب معني اخر كما ادعاه العلامة
التفتازاني فمنهم من قال ان الرسول نبي ذو كتاب
وهو لا يوافق المنقول في عدد الرسل والكتب الا
بالتعسف وقيل ذو شرع مجدد ونوقض بداود
واسمعيل واختار بعض المحققين ان الرسول نبي اتاه
الله الملك وقيل جبريل بالوحي لا بنوم والهام والنبي
اعم قال استاذ شيخنا رحمهما الله تعالي ظاهره
لا يشمل ما لم يكن بواسطة ملك كما هو ظاهر المنقول
في موسي علي نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام قبل
نزول الملك عليه وفيه ما لا يخفي من البعد والنبي
انسان بعثه الله تعالي الي الخلق لتبليغ ما اوحي اليه
كذا عرفه العلامة التفتازاني وهو يشمل من بعث
لتكميل نفسه كما نقل في زيد بن نفيل الا بتكلف تام
فان قلت ولا من بعث لتبليغ ما اوحي الي غيره

كما في بني اسرائيل قلت انه يبلغ انه مامور بتبليغ ذلك
وهو مما اوحي اليه او ان شرع غيره قد اشير اليه
فيما اوحي اليه فهو من الموحى اليه في الجملة ولم يرد
بالوحي الا المعنى اللغوي او اعلام الشرعية اي الاحكام
ولا ينتقض بولي امر بتبليغ شرع نبي لان ثبوته
ممنوع ولا يكفي مجرد الامكان في نقض التعريف
وقد يقال لا نقض هنا اذ معناها ان يقال
له قد بعثتك الي الخلق وهو منتف وفيه تامل فتامل
واولياوه جمع ولي من الولاية اي المحبة او القرب
او المتابعة فالولي لغة بمعنى المحب او القريب او
التابع القشيري فعيل للمبالغة بمعنى المفعول اي
يتولى الله امره فلا يكله الي نفسه او الفاعل اي يتولى
عبادة الله علي التوالي من غير عصيان واما في الاصطلاح
فقال التحرير الدواني انه المتقي العارف به وبصفاته
المتوجه بكلية قلبه اليه تعالى والمراد بالمعرفة

ما كان من كشف صريح صحيح بعد التهذيب او ملاحظة
ذاته وصفاته في من افعاله وعند الصوفية هو
الفاني في الله والباقي به والفنا فيه الاستغراق
في المشاهدة بحيث لا يشعر بغيره حتى بنفسه
وبعدم شعوره والبقا به كونه مجري لظهور
افعاله ومراده تعالى في احواله من غير
اختياره في عين اختياره ولشرح ذلك طول
والمراد المومنون او الكل مختص به فان قلت
الحمد الذي حمد به الله نفسه وحمده به من ذكر من
لازمه انه مختص به فلا حاجة الي دلالة الجملة عليه

ولا فائدة فيه اذ لا يتصور اضافته لغيره قلت
قال شيخنا رحمه الله تعالى الذي هو من لازمه من
الاختصاص من الوقوعي والمقصود الدلالة علي الاختصاص
الاستحقاقي فليتامل والعبرة بحمد من ذكر فلا فرد منه
اي الحمد لغير اي الله تعالى واولي الثلاثة الجنس وجهه
ان فيه سلوك طريق البرهان كما قرره السيد في توجيه
ترجيح صاحب الكشاف الحمل علي الجنس وسيذكر بعد
بالنسبة للثالث ان العهد لا يفيد اختصاص الحمد مطلقا
وكما يقال للام التعريف انها للجنس يقال انها للحقيقة وللطبيعة
وللماهية المطلقة اعلم ان الماهية تعتبر تارة بشرط الاشي
وتارة لا بشرط شي والاولى مقيدة بالعدم وقد تسمى مطلقة
ايضا كتسمية الفقها بالمطلق الا المقيد بعدم القيد
والمراد بالمطلقة هنا المطلقة بالمعنى الثاني ويحل بسط
كونها اي نشر من بسط الشي نشره كونها اي لام
التعريف للاستغراق اي لتعريف الجنس الذي اريد به
استغراق افراده بان اريد هو في ضمن جميعها حقيقة
نحو وخلق الانسان ضعيفا اي او عرفا نحو جمع الامير
الصاغة اي صاغة بلده او مملكته والمراد بالافراد
المستغرقة فيما اذا كان مصحوبها جمعا هو الاحاد
لا المجموع علي ما نقله المولى التفتازاني عن اكثر ايمة
الاصول والنحو وعن تصريح ايمة التفسير وعن دلالة
الاستقرا قال ولهذا صح بلا خلاف نحو جاءني القوم
او العلما الا زيدا او الا الزيدين مع امتناع قولك جاءني
كل جماعة من العلما الا زيدا علي سبيل الاستثنا المتصل
وللجنس اي لتعريف الجنس والحقيقة من حيث هي

وللعهد اي لتعريف الشي المعهود وتسمى لام العهد وتوجيه
كلامه ان يحمل على حذف المضافين اي لتعريف ذي العهد
قال الرضي لام العهد هي التي عهد المخاطب مدلول
مصحوبها قبل ذكره اي لقيه وادركه يقال عهدت
فلانا اي ادركته وهي على ثلاثة اقسام لان العهد اما
ذكري بان يجري ذكر المصحوب متقدما صريحا نحو في
زجاجة الزجاجة او كناية نحو وليس الذكر كالانثى
والذكر تقدم ذكره في اللفظ مكنيا عنه بما في قولها
نذرت لك ما في بطني محررا فان ذلك كان خاصا بالذكور
واما ذهني بان يعلم المخاطب المصحوب قبل ذكره من
غير ان يجري ذكره نحو جا القاضي اذا لم يكن في البلد
الا قاض واحد مشهور مثلا واما حضوري بان يكون
المصحوب حاضرا على نحو اليوم اكملت لكم دينكم او حسا كقولك
لا تشتم الرجل لشاتم رجل تشاهده بحضرتك وكقولك
لمن سدد سهما القرطاس لمن طاش تشاهده بحضرتك
وما ذكر من ان معنى اللام مطلقا هو التعريف لا اشكال
فيه ومن ان لام الاستغراق جنسية ايضا هو ما ذهب
اليه المحققون وما تقرر في قسم العهد الذهني هو
مذهب النحاة وادرجه المعانيون مع العهد الذكري
تحت العهد الخارجي وجعلوا الذهني ان تكون الاشارة
باللام الى الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد
كقولك ادخل السوق واشتر اللحم حيث لا عهد في سوق
ولحم اي سوقا ما ولحما ما وصرحوا بان هذا في المعنى
كالنكرة ولهذا يعامل معاملتها كثيرا فيوصف بالجمل
كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني وفي التنزيل كمثل

الجار

الحمار يحمل اسفارا على ان يحمل صفة للحمار ولعل هذا هو المراد
بالمعرف بلام الجنس الذي ذكروا في باب النعت انه يجوز
ان ينعت بالجمل الخبرية بدليل وصفهم له بانه نكرة
معنى لا لفظا المطولات جمع المطول وهو عبارة عما
كثر لفظه وقولهم وكثر معناه فيه تنظر بل الوجه
حذفه للقطع بقلة معنى بعض المطولات والمختصر
ما قل لفظه وقولهم وكثر معناه فيه تنظر بل الوجه
حذفه للقطع بقلة معنى بعض المختصرات وانما ذكرنا
نحو ذلك لان التنبيه يوجب للنفس تشوقا اليها
فاذا لم تذكر كان في النفس شي من التحسر على فوات ذلك
واعلم الخ من العلم الذي هو ادراك الكليات او المركبات
اي النسب التي لا تكون الا بين منسوب ومنسوب اليه
منه المعرفة التي هي ادراك الجزئيات والبسائط
اما العلم بمعنى حصول صورة الشي في العقل فعام
للتصورات والتصديقات وبمعنى صفة تنجلي بها المذكور
لمن قامت به فخاص بالتصورات والتصديقات اليقينية
وبمعنى حكم الذهن الجازم المطابق الثابت فخاص بالتصديق
اليقيني والواو من قوله واعلم اما استئنافية
او عاطفة ولفظ اعلم كثيرا ما يقدمه المصنفون
امام الكلام الذي ياتون به لغرض الاعتنا به واستدرار
الاصغا اليه ليقبل عليه السامع ويتمكن منه فضل
تمكن ولا يخفى ان متعلق العلم هنا عند المصنف
بهذه المثابة وهو قوله ان ضد الحمد قال
شيخنا رحمه الله تعالى ينبغي ان يكون المراد بالضد
هنا ما جرت العادة بمقابلته به في الاستعمال وحينئذ

يقع تعبيرهم ايضا بالنقيض والا فالنقيض بالمعنى العرفي
غير ظاهر فان نقيض المدح اعم من نقيض الذم
وعلى هذا القياس فليتا مثل الذم وضد الشكر
الكفران لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف
عنها فضدها ونقيضها كفرانها اي سترها واخفاها
فنعم الموارد الثلاثة وضد المدح الهجو ///
فان قيل الذم نقيض المدح وانما جعله صاحب
الكشاف نقيض الحمد لقوله بالترادف والمصنف
غير قايل به فكيف جعله نقيض الحمد فالجواب
قد مر ان المدح يطلق على الثنا على الجميل ويقابله
الذم كالحمد وقد يخص بعد الماثر فيقابله الهجو اي عد
المثالب والعطف في قولهم والشكر الكفران والمدح
الهجو من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين
والمجرور مقدم وهو من الصور الجايزه عند بعض
النحاة لكن مذهب سيبويه المنع مطلقا والتوجيه عليه
بتقدير المعطوف كما اشرنا اليه وكذا في قوله
وضد الثنا بتقديم المثلثه على النون وبالمد
وهو اسم مصدر لانه فعله اثنى عليه النثا بتقديم النون
على الثا وبالقصر وكونه ضد الثنا مبني على المشهور من ان
الثنا في الخير فقط والنثا في الشر فقط بقاله قولا
صادرا عن لغة العرب او عمن يجري على حكم لغتهم
جريا معتبرا اثنى عليه اذا ذكره بخير فهو في الخير فقط ٢
خلافا لابن عبد السلام فانه ذهب الى انه يعم الخير والشر
واثنى عليه بتقديم النون على المثلثه اذا ذكره
بسوء فهو في الشر فقط وذهب ابن عبد السلام الى انه

حقيقة

حقيقة في الخير مجاز في الشر وقيل انه يعم الخير والشر
ولو قال لانه لا يقال اثني عليه الا اذا ذكره بخير وانثى
عليه الا اذا ذكره بسوء لكان اظهر كما لا يخفى وجمعوا
بين الابتدا بالبسملة والحمدلة اتباعا لكتاب الله تعالى
وتوهم بعضهم ان التعليل بذلك انما ياتي على القول
بان البسملة اية من القران وليس كذلك لابتدا
القران بها وان قلنا ليست منه واحتياطا في العمل
بما صححه الحاكم وحسنه النووي ورواه باسناده من
انه صلى الله عليه وسلم قال كل امر ذي بال اي ذي
شان عظيم لا حقير لم يبدا فيه بالحمد لله اقطع وفي
رواية ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية بذكر
الله واشتهر اشكال التدافع بين الروايتين
من حيث ان الابتدا باحدهما ينافي الابتدا بالاخر
فكيف الجمع وكذا دفعه بحمل الابتدا على العرفي الذي
يعتبر ممتدا من حين الشروع في الشي الى حين
الاخذ في المقصود فجملة البسملة والحمد بل والتشهد
معهما والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حيث
ذكرا مبدا عرفا لما يقصد ذكره بعدها او يحمل على
مجرد التقديم على المقصود قال استاذ شيخنا
واقول يشكل بعموم رواية البسملة بالخطب
والاذان ونحوهما مما لم ينقل ابتداوه بها فلا يبعد
ان يكون المراد في كل رواية الابتدا باحدهما او ٣
ما يقوم مقامه وكل منهما يقوم مقام الاخر وكذا
ذكرا اخر بقرينة الاكتفا تارة بالحمدلة وتارة
بالبسملة وتارة بغيرهما اي بقرينة انه صلى الله

عليه وسلم اكتفى تارة بالحمدلة كما في الخطب وتارة
بالبسملة كما في المكاتيب وغيرها وتارة بغيرهما
في الاذان وذلك يدل على ان كلا منهما يقوم مقام
الاخر فيندفع هذا الاشكال واشكال التدافع
ايضا لان اللازم حينيذ في دفع الاجذمية الابتدا
باحد الامور لا بامرين متباينين ليحصل التعارض
المشهور وان كان وجوه دفعه ايضا مشهورة وقال
شيخ شيخنا ان عموم الامر في الحديث قد دخله
التخصيص فقد رايت عن جواهر القمولي قال
العلما الافعال ثلاثة قسم تسن فيه التسمية
كالوضوء والتيمم والذبح وقراة القران والاكل
ونحو ذلك وقسم لا تسن فيه كالصلاة والحج والاذكار
والدعوات وقسم تكره فيه وهو المحرم والمكروه
انتهى نعم تلتفت النفس هنا الى معرفة الحكمة
في مخالفة الصلاة ونحوها للوضوء ونحوه وكانها
والله اعلم كون الصلاة وما ذكر معها ذكرا او مشتملا
عليه فكان في ذلك غنى عن التسمية لكنه يقدح
في ذلك سنها في القراة كما سلف الى هنا كلام
شيخ شيخنا قال شيخنا رحمه الله تعالى اقول
يمكن ان يجاب بانها سنت في القراة لرفع
شانها ولتمييزها عن بقية الاذكار فجعل شعارها
ابتداها بالتسمية لذلك ولا ترد ساعد الخطب
والاذكار ونحوهما من انواع الكلام حيث تسن
فيه التسمية لظهور رفع شان القران عليه وتميزه
بالنسبة اليه فليتامل وقدمت البسملة على الحمدلة

عملا بالكتاب الوارد بتقديم البسملة والمراد به القران
غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع قال
في التلويح وهو اي الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف
كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه والقران
في اللغة مصدر بمعنى القراة غلب في العرف العام
على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد
وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر
فلذا جعل تفسيرا له انتهى وقوله غلب في عرف
الشرع الخ اي فصار علما بالغلبة ومقتضى صيرورته
علما لذلك انمحا معنى العهد عن ال بل صارت من
حيث العلمية مما لا معنى له اصلا وهذا هو الظاهر
والاجماع اي الفعلي المنعقد على تقديم البسملة مع انها
متضمنة للحمد وزيادة اذ لفظ الحمد غير متعين فيه
بل القصد به الثنا على الله تعالى باي لفظ كان وهو
من ابلغه ففي الابتدا بها جمع بين الروايات كلها
ولا كذلك الحمد خاتمة قال الفخر في تفسيره
من قال الحمد لله فتحت له ابواب الجنة الثمانية
لان الحمد ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية وقال
ايضا التحميد اكمل من التسبيح واجاب عن تقديم
التسبيح على التحميد في قوله صلى الله عليه وسلم
سبحان الله والحمد لله بان الحمد يدل على التسبيح لان
معنى التسبيح التنزيه من النقايص والتحميد فيه مع
ذلك انه محسن الى خلقه فهو اكمل وقسم بعضهم الحمد
الى اربعة اقسام واجب كالحمد في خطبة الجمعة

ونسال الله حسن الخاتمة صح

ومندوب كالحمد في خطبة النكاح وفي ابتدا الدعا وبعد
الاكل والشرب ومكروه كالحمد في الاماكن المستقذرة
كالمزبلة والمجزرة وحرام كالحمد عند الفرح بوقوع
المعصية واما الفوايد قد تقرر اول الكتاب
ان المختار في مسمى الكتب وما فيها من التراجم عند المحققين
وسيدهم هو الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على
معان مخصوصة وعليه فالمعنى هنا واما الالفاظ
المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي هي
مسايل مخصوصة ولتعداد انواع تلك المسايل تعددت
تلك الفوايد فلا بد في صحة حملها على الفوايد من المسامحة
في احد الطرفين فالتقدير واما مضمون الفوايد فهي
ان الى اخره او التقدير واما الفوايد فهي عبارات
ان التقسيم اظهار الشي الواحد على وجوه مختلفة
وذلك بضم قيود الى امر مشترك ليحصل امور متعددة
هي اقسام له فهو عبارة عن ضم الخاص الى العام
على قياس ضم الفصل الى الجنس في المعرفات ليتحصل
نوع وليس فيه حكم اصلا بل يحصله المركبات
التقييدية كالمعرفات وان كانت العبارة موهمة لوجود
الحكم مثلا اذا اردت تقسيم الحيوان الى انواعه
ضممت الى مفهومه الناطق بطريق القيد فيحصل نوع
اخر وهكذا تحصل ساير انواعه وليس فيه حكم
اصلا واذا اظهرت بالعبارة يتراءى منه الحكم فامتاز
الترديد التقسيمي عن الترديد الانفصالي لانه وارد
بين القضايا بحسب صدقها في نفس الامر وكذا عن
الترديد الحملي اذا كان متعلقا بجزئي حقيقي او بكلي

مسور

مسور فهو منشأ الاشتباه الاتري الى قولك العدد اما
زوج او فرد يحتمل التقسيم والحمل والفرق انه اذا
قصد به الحمل كان قضية حكم فيها باحد الامرين على
ما صدق عليه مفهوم العدد وهو يقبل السور
لو سورت واذا قصد به التقسيم يراد بالعدد مفهومه
ويعتبر انضمام كل من الامرين الى ذلك المفهوم
ليحصل به قسم وهو لا يقبل السور فلا يكون قضية
في الحقيقة بل في الصورة واذا قصد به الحكم باحد
القسمين على ذلك المفهوم او بانقسامه اليهما فقد
خرج عما هو حقيقة التقسيم وصار قضية طبيعية
على قياس ما عرف في المعرفات الحقيقية الكاسبة
للتصورات واما التعريف اللفظي فالمقصود منه
التصديق دون التصور ولا يخفى ان هذا الحد
لا يتناول تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم السرير
الى خشب ومسمار لان اظهار الشي الواحد على وجوه
مختلفة لا يصدق الا حيث كان كل من تلك الوجوه
متضمنا للقسم ولا يضر عدم تناول الحد لذلك لان
الظاهر ان التقسيم حقيقة في تقسيم الكلي دون الكل
لقول السيد في حاشية القطب قسم الشيء ما كان
مندرجا تحته واخص منه وهذا لا يصدق على الجزء
اذ ليس اخص وان الفرع ما يكون مندرجا تحت
اصل وهو لغة ما بني عليه غيره من حيث انه بني عليه
غير تخرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبنى على
علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
وقيد الحيثية مما لابد منه في تعريف الاضافيات

وكثيرا ما يحذف لشهرة امره وما ذكر من ان معنى الاصل
لغة ما ذكر نقله الزركشي في البحر عن ابي الحسين
قال ونصه ابن الحاجب في باب القياس ورده بانه
لا يقال ان الولد يبنى على الوالد بل يقال فرعه وفي
الاصطلاح يقال للراجح فيقال الاصل الحقيقة وللمستصحب
يقال تعارض الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية
يقال لنا اصل وهو ان الاصل مقدم على الظاهر
وللدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة
اي دليلها ومنه اصول الفقه اي ادلته ويقال
ايضا في الاصطلاح على امور احدها التعبد كقولهم
ايجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الاصل
يريدون انه لا يهتدي اليه القياس الثاني
الغالب في الشروع ولا يمكن ذلك الا باستقرا موارد
الشرع الثالث استمرار الحكم السابق كقولهم
الاصل بقا ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل له
الرابع المخرج كقول الفرضيين اصل المسئلة من
كذا انتهى على ذلك الزركشي في البحر والمراد بالا[صل]
هنا قضية كلية يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها
ويرادفه القاعدة والضابط والقانون وطريق
التعرف ان تجعل الجزئي الذي تريد معرفة حكمه
مبتدا او تخبر عنه بموضوع القضية تحصل مقدمة
تجعلها صغرى وتجعل القضية المذكورة كبرى يحصل
قياس ينتج المطلوب فوصفه بالكلي في قوله
كلي من وصف الشي بلازمه فالفروع هي القضايا
التي تحت القضية الكلية وقد تطلق الفروع هنا ذا

على

الحادي عشر مخدوفة العيون

على افراد المفهوم الكلي وللقائل ان يقول هذا التعريف
فيه تعريف الشي بما يساويه في الخفا والجلا لاخذ الاصل
فيه والاصل منشا وللفرع معرفة وجهالة من عرف احدهما
عرف الاخر ومن جهله جهله وان التنبيه من النبه بضم
فسكون وهي الفطنة معناه لغة الايقاظ وازالة الغفلة
يقال نبهته فتنبه اي ايقظته فتيقظ واصطلاحا
ما افاد حكما تعرض له اي دل عليه المذكور قبله بطريق
الاجمال بحيث لو لم يذكر لعلم منه بادنى تامل اي
مطلوب يعلم صفته من الاجمال اي عدم التصريح فالاضافة
بيانية ويطلق ايضا على الفاظ الحكم المذكور وقد نقل
تحرير الامرين المولى عصام الدين في شرحه لرسالة
الوضع في حواشيه الخاتمة تشتمل على تنبيهات ولا يخفى
على المتتبع لكلامهم انهم كثيرا ما يعبرون بالتنبيه
حيث لا يستفاد مضمونه مما قبله فكانهم يريدون
به بيان ما يغفل عنه وكانه بالمعنى اللغوي فليتامل
وانه المنطوق ما اي معنى دل عليه اللفظ وقوله
في محل النطق متعلق بقوله دل كذا عرفه ابن السبكي
في جمع الجوامع قال الكمال ابن ابي شريف والمراد
بكون المعنى مدلولا عليه في محل النطق انه لا يتوقف
استفادته من اللفظ الا على مجرد النطق لا على انتقال
بين معنى اخر اليه فان ما توقفت استفادته على الانتقال
من معنى اخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى
قال شيخنا رحمه الله تعالى واقول على هذا الذي
فسر به كون المعنى مدلولا عليه في محل النطق يمكن
ان تفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى اللفظ مثلا

وقد يقال لعل هذا
من تعريف الشي
بما هو اجلى منه
فلا يتحقق تعريف
بما هو تعريف انه
الشي بمثله في
الجلاء والخفاء
فليتامل فيه منه

واسطة لان هذه الحالة محل للنطق وإيراد اللفظ لمعناه
الملاحق به والمعنى هو الاول والتقدير معنى يدل عليه
اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة ايراد الالفاظ
لمعانيها التي هي الاحق بها وهي حالة كون ذلك المعنى للفظ
بلا واسطة نعم هذا التفسير الذي فسر به كون المعنى مدلولا
عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي بينه
الكمال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقفت استقامته
الي اخره يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل ايضا المعنى
المجازي لتوقف استقامته علي الانتقال من المعنى الاصلي
اليه مع انه من قبيل المنطوق الصريح كما سياتي ايضاحه
في مبحث المفهوم في الكلام علي قوله مفهوما ولتحرير
الاول فان كان المصنف يعني ابن السبكي يرى ان غير
الصريح من المنطوق لم تكف في بيان كلامه قوله والمراد
الي اخره بل لا بد ان يزاد عليه عقب قوله الاعلى محل
النطق قولنا او يكون لازما لموضوع اللفظ وحينئذ
يشكل تناوله لسائر انواع المجاز ويشكل الفرق بين
المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما اشار اليه السعد
وسياتي التنبيه عليه فالوجه ان يقال المراد بكون
المعنى مدلولا عليه في محل النطق كون اللفظ مستعملا
فيه وكونه هو مرادا منه بالذات فيشمل المعنى المجازي
لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من
المعنى الاصلي اليه ولا يضر عدم شموله غير الصريح لان
ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم اثباته واما
المدلول التضمني فان قلنا انه الجزء المفهوم في ضمن الكل
كان منطوقا كما سياتي عن حواشي العضد للسعد وان قلنا

ان

انه الجزء المفهوم قصدا بعد فهم الكل كما سياتي في كلامه
الشارح تبعا للامام فالمتجه عده من المفهوم الي هنا كلام
شيخنا رحمه الله تعالي ولا فرق في المنطوق بين الحكم كما مثله
ابن السبكي في شرح المختصر كغيره بتحريم التافيف اي
للوالدين الدال عليه قوله تعالي ولا تقل لهما اف وغيره
كما يوضحه تمثيله في قوله وهو اي اللفظ الدال في محل
النطق نص اي يسمى بذلك ان افاد معنى لا يحتمل غيره
اي غير ذلك المعنى كزيد في جاء زيد قال الجلال المحلي
في شرح جمع الجوامع فانه مفيد للذات المشخصة من غير
احتمال لغيرها انتهى قال شيخنا رحمه الله تعالي ولقائل
ان يقول ان اراد من غير احتمال لغيرها حقيقة فانت
الظاهر كذلك او مجازا فهو ممنوع بناء علي جواز التجوز
بالعلم وقد صرح العلامة ابن القاسم في نحو جاء زيد بنفسه
لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجائي رسوله او كتابه
مثلا فليتامل وقوله وهو نص ان افاد معنى لا يحتمل غيره
كذا في جمع الجوامع قال الزركشي وهو احسن حدوده
ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف من قوله وهو نص
الي المنطوق يقتضي ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا
وان قلنا دلالته لفظية وليس كذلك ثم كان حقه التقييد
بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان افادا
معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان
نصا انتهى قال شيخنا رحمه الله تعالى ويجاب عن الاول
بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من قبيل
المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا علي ان ما زعمه
من الاقتضاء المذكور ممنوع لان تقسيم المنطوق الي

النص وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك الا ترى ان تقسيم
الحيوان الى الابيض وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك
بلا بيان في انقسام غيره ايضا الى ذلك وعن الثاني بانه
قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق
حده عليه ثم النص بهذا المعنى يخرج المشترك ويقابل
الظاهر ويطلق ايضا في مقابلة القياس والاجماع وهو
الدليل من كتاب او سنة ظاهرا كان او نصا بالمعنى الاول
ويطلق ايضا على ما قاله القرافي على ما يحتمل احتمالا مرجوحا
وهو معنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان وظاهر
اي بين بذلك وهو لغة الواضح ومنه الظهور ان احتمل
بدله المعنى الذي افاده اي احتمالا ان اللفظ لا يعين له
مرجوحا قال الزركشي يخرج عنه الحقائق المشتركة
والمجازات الغير الراجحة اذ اللفظ ظاهر بالنسبة الى
المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة كالاسد فانه دلالته
على الحيوان اوضح من دلالته على الرجل الشجاع والمراد
بالظاهر ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه حقيقة اما
معنا ولها او لكونه مجازا مشتهرا صار حقيقة عرفية
وكذا ان لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة
انتهى وقوله والمجازات الغير الراجحة اي بالنسبة
لمعناه المجازي واما بالنسبة لمعناه الحقيقي فهو ظاهر فيه
كما هو ظاهر كالاسد اي لفظ اسد في نحو رايت اليوم
اسدا فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع
بدله وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازي والاول
الحقيقي المتبادر الى الذهن اما المحتمل لمعنى مساو
للاخر فيسمى مجملا ومساويا كالجون في ثوب زيد الجون

فانه

فانه محتمل لمعنييه وهو الاسود والابيض على السوا وكان
التقييد باليوم في المثال ليقرب احتمال ارادة الرجل
الشجاع مرجوحا بخلاف الرؤية المطلقة اذ لا يستبعد
معها بوجه ارادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال
ارادة الرجل الشجاع والمنطوق اي الصريح لانه الذي
تقدم ان توقف فيه الصدق او الصحة له عقلا او شرعا
على اضمار اي تقدير فما دل عليه فدلالة اللفظ الدال
على المنطوق على معنى المضمر المقصود دلالة اقتضا
اي تسمى دلالة اقتضا الاول كما في حديث مسند اخي عاصم
رفع عن امتي الخطا والنسيان اي المواخذة بهما لتوقف صدقه
على ذلك ولو لم يقدر المواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما
لم يرتفعا لوقوعهما والثاني كما في قوله تعالى واسئل
القرية اي اهلها اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا
لان سوال القرية لا يصح عقلا لان خطاب القرية لا يجوزه
العقل جريا على العادة وبقولنا جريا على العادة يندفع
ما يقال يجوز السوال من نبي لخرق العادة لانه تعالى
قادر على انطاق الجدران ايضا فان قيل الصحة اتو
على اضمار الاهل بل على السوال لهم وذلك متحقق بالاضمار
وبجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق اسم المحل
على الحال بل هو اولى لاولوية المجاز على الحذف فالجواب
بعد ذلك بعد كونه مناقشة في المثال وهو مما لا يلتفت
اليه المحصلون ان المراد توقف الصحة على الاضمار بنا
على فرض استعمال لفظ القرية في حقيقته كما هو المتبادر
كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور الاكتفا
في صحة المثال بمجرد الفرض كما تقرر عند ذوي الكمال

در
بمجرد الاحتمال بل

والثالث كما في قولك لمالك عبد اعتق عبدك عني ففعل
فانه يصح عنك اي ملكه لي فاعتقه عني لتوقف صحة العتق
شرعا على الملك وان لم يتوقف اي الصدق في المنطوق
والصحة له على اضمار فان دل اللفظ المفيد له على ما لم
يقصد به فدلالته اي اللفظ على ذلك الذي لم يقصد
دلالة اشارة اي تسمى دلالة اشارة قال المحقق المحلي
كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
على صحة صوم من أصبح جنبا اللازم للمقصود به من جواز
جماعهن في الليل الصادق بآخر جزء منه انتهى واعترض باخره
بانه مبني على أن الليل صادق بالوقت الممتد من غروب
الشمس الى طلوع الفجر وبعاصه وليس كذلك بل حقيقته
الاول فقط فلم [illegible] الصادق بالجماع في آخر جزء منه
[illegible] قال شيخنا رحمه الله تعالى واقول
اما اولا فزعمه انه مبني على ما ذكر مبني على ان الصدق هنا
بمعنى الحمل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلجئ اليه
الا تصحيح الاعتراض المبني عليه او الغفلة عما يذكر
بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذ الصدق تارة يكون بمعنى
الحمل واخرى بمعنى التحقق كما تقرر في محله والمعنى ان
الليل متحقق باخر جزء منه اي مع اخر جزء اذ يصدق لغة
وعرفا عند بقاء جزء منه ان الليل متحقق موجود وان القائل
حينئذ فاعل في الليل ولو صح الاعتراض بمجرد احتمال
العبارة للوجه المعترض لزم اعتراض غالب الكلام ولا
تردد في بطلانه واما ثانيا فنقول هذه المسامحة
معهود شائع ذائع حتى في مثل الكتاب العزيز والسنة
الشريفة فالمنكر له والمتردد في فهمه او استقامته

ممن

ممن لا التفات اليه ولا معول عليه مع انه يمكن منع لزوم المسامحة
بجعل الباء في باخر جزء على المصاحبة اي جماعهن في الليل
الصادق ذلك الجماع في الليل اي المتحقق مع اخر جزء منه
على ان الاهتمام بامثال هذه الاعتراضات التي هي في
الحقيقة مناقشات واهية خصوصا في حق مثل هؤلاء
الائمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته ليس من داب
الفضلاء بل الذي هو من دابهم انما هو بيان المحامل الصحيحة
لكلام الائمة تدريبا للمتعلمين وتشحيذا للاذهان الطالبين
ومن عنده ريب في ما قلنا فليتأمل في الكتاب
والسنة فانه يقطع من امثال هذه المسامحات فيهما
على ما لا يحصى او في كتب القطب والسعد والسيد
وامثالهم ليعلم انهم لا يشتغلون بامثال تلك المسامحات
الا على سبيل التبعية مع بيان محاملها الصحيحة لتدريب
المتعلمين وارشاد الطالبين تنبيه تضمن كلام
المصنف ان دلالتي الاقتضاء والاشارة من توابع المنطوق
فلم يعرض للمفهوم خروجهما عن كل من المنطوق والمفهوم
وان دل اللفظ على ما قصد به فدلالته على ذلك الذي
قصد به دلالة ايماء اي تسمى دلالة ايماء وهو اقتران اللفظ
الوصف الملفوظ بحكم ولو مستنبطا لو لم يكن للتعليل ذلك
الوصف او نظيره لتعليل الحكم حيث يشاء بالوصف والحكم
الى نظيرهما كان بعيدا اي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه
بالحكم لتعليل الحكم به كان ذلك الاقتران بعيدا من
الشارع سماع وصف كما في حديث الاعرابي واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة الى اخره
فامره بالاعتاق عند ذكر الوقاع يدل على انه علة

لا يليق بفصاحته وبلاغته [illegible] بالالفاظ في مواضعها

له والا لخلا السوال عن الجواب فكانه قال واقعت فاعتق
وكذكره في الحكم وصفا لو لم يكن علة له لم يفد ذكره
كقوله صلى الله عليه وسلم لا يحكم احد بين اثنين وهو
غضبان فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش
للفكر يدل على انه علة له والمفهوم ما اي معنى
دل عليه اللفظ لا في محل النطق قال الجلال المحلي
من حكم كتحريم كما سياتي وفي قوله لا في محل الحكم اشارة
كما قال المصنف الى ان الدلالة في المفهوم ليست وضعية
بل انتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل الى فهم
الكثير بطريق التنبيه باحدهما على الاخر فان قلت
الواو في قول المحلي من حكم ومحله بمعنى مع ليفيد ان المفهوم
مركب منهما ...
... ان الواو بمعنى مع
او ابتدائية والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك لعدم
دلالته على حكمين بصفة مع ذكرهما او ذكر احدهما
فقط مثال الاول حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم
جعل للفرس سهمين وللرجل اي صاحبه سهما فتفريقه بين
هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما
لكان بعيدا ومثال الثاني حديث الترمذي القاتل
لا يرث اي بخلاف غيره المعلوم ارثه فالتفريق بين
عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم بصفة القتل
المذكور مع عدم الارث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا
مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فالتفريق بين

منع

منع البيع في هذه الاشيا متفاضلا وبين جوازه عند اختلاف
الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف لكان بعيدا ومثال الغاية
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فلا
منع من قربانهن كما صرح به في قوله عقبه فاذا تطهرن
فاتوهن فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض وبين
جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا
ومثال الاستثنا قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون اي الزوجات عن ذلك النصف فلا شي لهن فتفريقه
بين ثبوت النصف لهن وبين انتفايه عند عفوهن
عنه لو لم يكن لعلية الوصف للانتفا لكان بعيدا ومثال
الاستدراك قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان فتفريقه بين المواخذة بالايمان
وبين المواخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد
للمواخذة لكان بعيدا وكترتيب الحكم على الوصف نحو
اكرم العلما فترتيب الاكرام على العلم لو لم يكن لعلية
العلم له لكان بعيدا وكمنعه مما قد يفوت المطلوب
نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالمنع
من البيع وقت ندا الجمعة الذي يفوتها لو لم يكن
لمظنة تفويتها لكان بعيدا والمفهوم ما اي معنى دل
عليه لا في محل النطق قال الجلال المحلي من حكم ومحله
كتحريم كما سياتي وفي قوله لا في محل الحكم اشارة كما قال
المصنف الى ان الدلالة في المفهوم ليست وضعية
بل انتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل الى فهم
الكثير بطريق التنبيه باحدهما على الاخر فان قلت
الواو في قول المحلي من حكم ومحله بمعنى مع ليفيد ان المفهوم

قدم

اللفظ

النطق صح

كذا

مركب منهما فيصح اضافة الحكم اليه في قوله فان وافق حكمه
فالجواب انه لا حاجة الي جعل الواو بمعني مع لان ابقا
الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركبا منهما الا تري ان الواو
بمعناها يكون في تقسيم الكل الي اجزايه وانه لا شبهة في
صحة قولك الكلام مسند ومسند اليه من غير احتياج الي
كون الواو بمعني مع لان قولنا مسند ومسند اليه صادق
بكون المراد مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على انا
لا نسلم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله فان وافق
حكمه يتوقف على كون المفهوم مركبا منهما لجواز ان
يراد بالمفهوم في قوله والمفهوم ما المفهوم الكلي الصادق
بكل منهما ويضميره في قوله فان وافق حكمه محل الحكم
على طريق الاستخدام ومن هنا يظهر انه يمكن تفسير
ما في قوله والمفهوم ما بمحل الحكم فقط اذ بذلك يندفع
الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق حكمه
والمعني فان وافق الحكم الثابت له بمقتضي المفهومية
الي اخره وكانه وجه الاعراض عن ذلك ان الحكم هو
المقصود بالاثبات فلم يلق الاقتصار علي المحل لانه
يترك المقصود والاقتصار على غيره ولا علي الحكم لئلا
تشكل الاضافة المذكوره فليتامل واعلم ان الذي
تحصل من كلام المصنف في غير هذا الكتاب كالجلال
المحلي انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحله وعلى احدهما
دون الاخر وهو الشايع وان اطلاقه على الحكم وحده
هو الاكثر فان وافق حكمه اي المفهوم المنطوق اي
الحكم المنطوق به فاصله المنطوق به حذف تخفيفا لكثرة
الاستعمال فموافقة اي يسمي موافقة ويسمي مفهوم

المجمع

المنطوق صح

بهم

موافقة ايضا ثم هو يسمي بفحوي الخطاب ان كان اولي من
المنطوق ويسمي بلحن الخطاب ان كان مساويا للمنطوق
مثال المفهوم الاولي تحريم ضرب الوالدين الدال عليه
نظرا للمعني اي لا لما وضع له اللفظ والمعني هنا ما علق
به الحكم كالايذا في التافيف والاتلاف في اكل مال اليتيم
قوله تعالي فلا تقل لهما اف فهو اولي من تحريم التافيف
المنطوق لاشدية الضرب من التافيف في الايذا
والحكم في مفهوم الاية المذكورة تحريم الضرب ونحوه
ومحله الضرب ونحوه ومثال المساوي تحريم
احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعني اية ان الذين
ياكلون اموال اليتامي ظلما فهو مساو لتحريم الاكل لمساواة
الاحراق للاكل في الاتلاف فان قيل تحريم الاكل غير
منطوق لانه لم ينطق به بل بلازمه وهو التوعد
فلا يصدق ان المفهوم موافق للمنطوق ولا مساو له
فالجواب انه مذكور كناية لان ياكلون نارا وسيصلون
سعيرا لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه
والكناية ابلغ من الصريح كما صرح به الايمة فلا تمحل في ذلك
والا اي وان لم يوافق حكمه المنطوق بل خالف فحكم
المفهوم الحكم المنطوق به مخالفة ويسمي مفهومه
مخالفة ايضا كما في حديث الصحيحين مطل الغني ظلم
بخلاف مطل غيره والعام في الاصل اسم فاعل من العموم
بمعني الشمول وفي الاصطلاح لفظ لو عبر بكلمة بدل
لفظ كان اولي لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل
والمستعمل مركبا كان او مفردا بخلاف الكلمة ويوخذ
من التعبير باللفظ ان العموم عند المصنف ليس من عوارض

المعاني يستغرق الصالح له اي يتناوله دفعة بان يدل
عليه ويفهم منه دفعة وقوله الصالح له قال المصنف
قيد للماهية لا للاحتراز كما قيل اذ ليس لنا لفظ يستغرق
ما لا يصلح له ليحترز عنه فمن مثلا انما يصلح للعقلا العديم
وما بالعكس انتهى وسبقه لمثل ذلك الكمال قال شيخنا
رحمه الله تعالى لقائل ان يقول ان هذا القيد لادخال
الفاظ العموم او تاكيد ادخالها ودفع توهم خروجها
لا لمجرد البيان وذلك لانه لو اطلق التناول لتوهم او
توهم ان المراد تناول جميع المعاني حتى غير الصالحة
فلا تكون الفاظ العموم داخلة لانها غير متناولة على
هذا الوجه وايضا فلو ترك قيد الصلاحية فاما ان يريد
التناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول سائر
ما عدا العام من الالفاظ التي لا حصر في مدلولها في
تعريفه اذ ما من لفظ موضوع الا وهو متناول لبعض
المعاني فاذا لم ينحصر مدلوله كان داخلا او التناول
لجميع المعاني فيلزم خروج جميع الفاظ العموم او
غالبها لان غالب الفاظ العموم او اكثرها لا تتناول
جميع المعاني او التناول لجميع ما يصلح له او لجملة من
المعاني معينة او غير معينة فلا دليل على ارادة ذلك
فيلزم الابهام في التعريف مع عدم الانضباط في
الثالث فلا قيد بالصلاحية استقام الحال واتضح
دخول الفاظ العموم وخروج ما عداها فهو للادخال جميع
ويعبر عن ذلك بانه للاحتراز اي عن خروج او توهم
خروج الفاظ العموم لعدم تناولها ما تصلح له فيجوز لام
او يتعين ان يكون هذا مراد من عبر بالاحتراز فان قلت

لا حاجة الى الاحتراز المذكور لاستغنائه عنه بالعلم لان اللفظ
لا يمكن ان يتناول غير معناه قلت لو سلم ان هذا مانع
من التقييد للاحتراز فلا نسلم انه لا يمكن ان يتناول غير
معناه وحينئذ يمكن توهم انه لا بد في العام من تناوله
كل ما يمكن تناوله ولو بواسطتها حتى اذا انتفى تناوله
لغير معناه لانتفائها لا يكون عاما على ان من الالفاظ ما
لا يتناول جميع المعاني كقولك كل معنى او كل مفهوم او كل
شيء فقد يتوهم من اطلاق الاستغراق اشتراط التناول
للجميع وان ما لا يتناول الجميع ليس بعام وان تناول
جميع ما يصلح له فنبه بذكر الصلاحية على دخول ذلك في
العام احترازا عن خروجها كما يتوهم فليتامل واعلم
انه ينبغي ان يكون المراد بما يصلح له جميع الافراد
باعتبار الوضع الذي استعمل اللفظ باعتباره حتى لو
استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بافراد
المعنى الحقيقي او في معناه المجازي كان العبرة بافراده
او فيهما كان العبرة بافرادهما لكن تحقق الاستغراق
لافراد احدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط وحينئذ
فالمراد بما لا يصلح له ما شمل افراد الوضع الذي لم يستعمل
اللفظ باعتباره فلا يقدح في عمومه عدم تناولها وان
صح استعماله فيها وتحقق عمومه باعتبارها ايضا غير ان
ارادة المعنى المجازي بقرينة لا تمنع دلالته على معناه
الحقيقي اذ القرينة انما تصرف عن الارادة دون الدلالة
فلا يتصور استغراقه باعتبار معناه المجازي دون
الحقيقي واعلم ايضا انه ينبغي ايضا ان يراد الافراد
ولو فرضا ليدخل ما لم يتحقق معناه في الخارج وما لم

يمكن تحقق فيه وما انحصر معناه فيه في بعض الافراد كفرد
كالشمس والقمر او سبع كالسما والارض فالمعتبر في عموم
ذلك تناوله دفعة لجميع افراده المفروضة وان لم
توجد في الخارج ولم يمكن وجودها فيه فان قلت
قوله الصالح له جار على غير من هو له اذ التقدير يستغرق
المعنى الصالح هو اي اللفظ له قلت قال شيخنا رحمه
الله تعالى لقايل ان يقول لا يتعين ذلك بل يجوز ان يكون
جاريا على من هو له وان يكون التقدير يستغرق المعنى
الصالح هو اي المعنى له اي اللفظ وصلاحية المعنى للفظ
كون اللفظ موضوعا له ولو في الجملة بل يلزم من صلاحية
اللفظ للمعنى صلاحية المعنى للفظ فان قلت فحينئذ
يتحقق الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين
المعروفين قلت المتجه اخذا مما في بعض حواشي المختصر
المعاني ان تاثير الالتباس مشروط بما اذا صح ارادة احد
المعنيين دون الاخر اما اذا صح ارادة كل منهما كما هنا فلا
اشر لحصول المقصود بكل تقدير وبما ذكر من تفسير يستغرق
بينا وله اندفع ما قيل من ان التعريف العام بما ذكر
تعريف للشي بنفسه لان المستغرق في الاصطلاح هو العام
ووجه الدفع ان المعرف العام في الاصطلاح والمراد
بالمستغرق المعنى اللغوي وهو المتناول وخرج به
المطلق فانه كما سياتي لا يدل على شي من الافراد فضلا عن
استغراقها والنكرة في الاثبات مفردة او مثناه
او مجموعة او اسم عدد لا من حيث الاحاد فانها تتناول
ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو اكرم رجلا
وتصدق بخمسة دراهم واحترز بقوله الصالح له

عما

107.

عما لا يصلح فان عدم استغراق من لما لا يعقل واولاد زيد
لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد
بالصلاحية كما قال الاسنوي ان يصدق عليه في اللغة
ومعنى عموم البدل الذي تقدم انها تصدق على كل واحد
بدلا عن الاخر بلا حصر اي ضبط وتعيين لمقدار المدلول دلالته على
وان كان في الواقع محصورا فالمراد عدم الحصر في
اللفظ ودلالة العبارة في الواقع بدليل ان من الفاظ كلام
العموم كما هو ظاهر نحو رجال البلد واهل البلد وكل
رجل في البلد وكل نبي وكل رسول مع انحصار الافراد
في الواقع في جميع ذلك بل قد تنحصر فيه في اقل الجمع د
فقط وعلى هذا فقد تكون افراد العام بحسب الواقع
اقل من افراد الخاص نحو كل رجل في الدار اذا كان فيها
اربعة فقط مثلا فانها اقل من افراد قولك عشرة
رجال قال في التلويح ومعنى كون التكثير غير منحصر
ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين
والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد
بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر
اليه لانا نقول حينئذ تكون لفظ الشفوات موضوعا
لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور
والامر بالعكس صرح بان الاول عام والثاني اسم
عدد انتهي وخرج به اسم العدد من حيث الاحاد
فانه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناه
من حيث الاحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل
في حقيقتيه او حقيقته ومجازه او مجازيه بنا على
الراجح من صحة ذلك ويصدق عليه كما يصدق على

المشترك المستعمل في افراد معني واحد لانه مع قرينة
الواحد لا يصلح لغيره والخاص ملتبس بخلافه اي
مخالفته العام في معناه المذكور فهو لفظ لم يستغرق
الصالح له بلا حصر فمنه اي الخاص اي اذا عرفت ذلك — فالصه
فنقول من جملة الخاص العلم وهو كما ابن الحاجب في
الكافية ما وضع لشي بعينه غير متناول غيره بوضع
واحد اي اسم وضع لشي بعينه بان تكون الاشارة الي
التعيين والتعريف ماخوذة في معناه بحسب الوضع
للشخص او الجنس المعين المعلوم عند السامع حال كونه
لا يطلق علي غير هذا الشي بحسب الوضع الواحد كزيد
اي كلفظ زيد فان معناه الشخص المعين المعلوم ولا يصح
اطلاقه بحسب هذا الوضع علي غير هذا الشخص نعم
لو وضع مرة اخري لشي اخر يجوز اطلاقه عليه ايضا
بحسب الوضع الثاني وخرج بهذا القيد باقي المعارف
فانها متعلق بوضع واحد علي متعدد فانا مثلا موضوع
مرة واحدة لكل متكلم فجاز استعماله في كل متكلم علي
سبيل البدل بحسب ذلك الوضع وقس عليه غيره
فافهم وليس القصد في قوله كزيد الي التشبيه كما تقول
الاسم كزيد واجر ذلك فيما يشبهه وسمي علما في عرف النحاة
لانه علامة دالة علي شخص معين وجزئيا حقيقيا في
عرف المنطقيين واعلم ان الوضع للمعني علي نوعين
احدهما ان يلاحظ الواضع الموضوع له بعينه وبذاته
او بوصف مختص به فيوضع اللفظ له ويسمي وضعا
جزئيا والثاني ان يلاحظ مفهوما عاما شاملا لامور
متعددة ثم يوضع اللفظ لكل واحد مما يصدق

عليه

عليه هذا المفهوم بوضع واحد ويسمي وضعا كليا ومن هذا
القبيل وضع المضمرات عند المحققين والسيد ومنه
النكرة وهي كما قال ابن الحاجب ما وضع لشي لا بعينه اي
اسم لم يكن التعيين والاشارة اليه ماخوذين في معناه
بحسب الوضع وان كان في نفس الامر معينا نحو رجل في
رجل جاءني اذ ليس معناه ان شخصا معينا معلوما جاءني
وان كان في نفس الامر شخصا معينا يعرفه المخاطب بل
معناه ان واحدا من افراد الرجال كما هكذا احقق
هذا المقام في سياق الاثبات وذلك كرجل ما لا يتناول
شيئين في نحو جاءني رجل وكرجلين مما يتناول شيئين
فقط في نحو جاءني رجلان ومثل عشرة مما يتناول
اكثر من شيئين مع الحصر في نحو جاءني عشرة رجال
وسيأتي ما يستثني من كلام المصنف وخرج النكرة
في سياق النفي فانها للعموم وكالنفي ما في معناه كالنهي
ونحو قلما رجل يفعل كذا وكالنكرات الافعال ونفيها
نحو لا يستوون ولا اكلت فيفيد نفي جميع وجوه
الاستواء الممكن نفيها ونفي جميع الماكولات ثم هي
قسمان احدهما ما تكون نصا في العموم وذلك اذا كانت
صادقة علي القليل والكثير كشي او مختصة بالنفي او
شبهه كديار وعريب واحد اذا لم تقصد همزته
بدلا من واو واحد فان ما همزته كذلك يقع في الاثبات
نحو قل هو الله احد او مقترنة بمن الزائدة نحو ما فيها
من رجل او واقعة بعد لا النافية للجنس وان لم تكن معها
كما هو ظاهر كلام ابن مالك وغيره لكن مقتضي كلام بعضهم
اختصاص ذلك بحالة البنا وثانيهما ما تكون

ظاهرة في العموم وهي ما عدا ما ذكر والمتبادر من مقابلة
النص بالظاهر ان يراد به ما لا احتمال معه لكن قال
التاج السبكي في المقرونة بمن الزائدة ان العموم قبل
دخول من ظاهر لا نص واحتماله للخصوص احتمال
كثير وان كان مرجوحا وبعد دخول من العموم
نص واحتمال الخصوص ضعيف جدا بحيث
لا يكاد يوجد في كلام العرب قال ولا ينبغي ان
يكون في ذلك خلاف بل ينزل اختلاف كلام
العلما على هذا التنزيل الذي ذكرناه وانه متى
قلت ما جاني رجل افاد الاستغراق مع جواز
ارادة الوحدة جوازا غير منكر واذا قلت
ما جاني من رجل افاد الاستغراق نصا وارادة
الخصوص مستنكرة انتهى والنكرات بعد اداة
النفي النكرات في سياق الامتنان كما قاله القاضي
ابو الطيب في تعليقه في الكلام على الطهارة بالما عليّ الاستدلال له
بقوله وانزلنا من السما ما طهورا وفي سياق
الاستفهام الانكاري كما زاده البرماوي كقوله
تعالى هل تحس منهم من احد او تسمع لهم ركزا هل
تعلم له سميا وقد يقال انه في معنى النفي فيستغنى
عن زيادته وفي سياق الشرط كما قاله المصنف
نحو من يا تيني بمال اجازه فلا يختص بمال قال
التاج السبكي مراده العموم البدلي لا الشمولي
قال الجلال المحلي سراجه اي بقرينة المثال
واقول وقد يكون للشمولي نحو وان احد من
المشركين استجارك فاجره اي كل واحد منهم انتهى

قال

قال شيخنا رحمه الله تعالى رحمة واسعة ولا يخفى ظهور
هذا الكلام وهذا التمثيل بل صراحتهما في ان عمومها
بعد الشرط غير مقيد بكونه في معنى النفي لكن في
التلويح خلافه حيث قال بعد كلام قرره فظهر ان
عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
في موضع النفي وفي حواشي المختصر ورد اعتراضا على
شي ذكره ما نصه ان النكرة لا تعم في سياق اي شرط
كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا
فكذا فانه في معنى لا اضرب رجلا وقد سبق تحقيقه
في بحث الفاظ العموم انتهى وفي المحصول النكرة
في الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقولك جاني
رجل وان كان امرا فالاكثرون على انه للعموم كقولك
اعتق رقبة والدليل على ذلك انه يخرج عن عهدة
الامر بفعل ايها كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك
انتهى قال الاصفهاني في شرحه والثاني فاسد
اللهم الا ان يقال انه عام عموما بدليا وليس ذلك
ظاهر كلامه انتهى والامر كما قاله والعجب من
استدلال الامام بما ذكر مع الخروج عن عهدة الامر
بالمطلق ايضا باي جزئياته كالمندوب منه المطلق وهو
الدال على الماهية بلا قيد اي بلا اعتبار قيد من
وحدة وغيرها وزعم الامدي وابن الحاجب
دلالة المسمى بالمطلق على الوحدة الشائعة حيث لم يخرج
عن الاصل من الافراد الى التثنية او الجمع والمطلق
عندهما كذلك اذ عرفه الاول بالنكرة في سياق
الاثبات والثاني بما دل على شائع في جنسه وفرع

[illegible]

الدال على شايع في نوعه نحو رقبة مومنة قال صاحب
جمع الجوامع الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين
والاصوليين وكذا الفقها حيث اختلفوا فيمن قال لامراته
ان كان حملك ذكرا فانت طالق فكان ذكرين فقيل لا تطلق
نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على
الجنس انتهى ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة
واحد وان الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ
دلالته على الماهية بلا قيد سمي مطلقا واسم جنس ايضا
او مع قيد الوحدة الشايعة سمي نكرة والامدي وابن
الحاجب ينكران اعتبار الاول في مسمى المطلق ويجعلانه
الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشايعة وعند
غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود
للماهية المطلق بها باقل من واحد والاول موافق لكلام
اهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد
وذلك كانسان وضرب اي كلفظهما قال في المحصول
الضرب امساس جسم لجسم حيواني بعنف قال القرافي
في شرحه الظاهر انه لا يشترط في المضروب ان
يكون حيوانا لقوله اضرب بعصاك البحر وفي الاية
الاخرى ان اضرب بعصاك الحجر الظاهر انه
حقيقة والاصل عدم المجاز انتهى دايما اي بمثالين
وان كان المثال لا يسال عنه قال السيرافي ليعرفك كامه
انه لا فرق في الماهية التي وضع لها المطلق بين المعنى
ماض وغيره ومنه المشترك اي ما يصدق عليه المشترك وذلك
كعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة
ومنه المعرف باللام او بالاضافة العهدي وهو الذي

عهد

عهد المخاطب مدلوله قبل ذكره اي لقيه وادركه يقال
عهدت فلانا اي ادركته وخرج بالعهدي غيره فانه
للعموم لتبادر العموم منه الى الذهن حيث لا عهد مفردا كان
نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي ان كل انسان بقرينة
الاستثنا لفي خسر في مساعيه وصرف العمر في مطالبه
واستشكل على عموم هذا النوع ما لو قال رجل الطلاق
يلزمني لا افعل كذا مثلا وحنث حيث لا يقع الثلاث كذا
مع ان الطلاق اسم مفرد معرف باللام واجاب
ابن عبد السلام وغيره بان هذا يراعى فيه العرف لا اللغة
انتهى ونظير ذلك ما لو قال ذو زوجات زوجتي طالق
فان كلا من المفرد المعرف باللام والمفرد المضاف لمعرفة
للعموم وقد قال الروياني وغيره تطلق واحدة منهن
فيعينها كقوله احداكن وقال الشيخ عز الدين الذي
يتبين لي انهن يطلقن كلهن وهذا قد يشكل بما تقدم
عنه فيحتاج للفرق فليتامل او جمعا نحو فاقتلوا المشركين
اي كل مشرك خص منه اهل الذمة بالدليل واستشكل
عموم نحو المشركين مع انه جمع سلامة وجموع السلامة للقلة
باتفاق النحاة واجاب امام الحرمين رحمه الله تعالى بان
كلام النحاة في الجمع المنكر وكلام الاصوليين في المعرف فلا
منافاة او مثنى كما صرح به القرافي في شرح المحصول
بانه كالجمع قال في المحصول والضمير العايد على اسم حكمه
حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه والمشترك اللفظ الواحد
المتعدد المعنى الحقيقي ثم دخل في هذا التعريف امران
الاول الضماير واسما الاشارة بناء على انها موضوعة بالوضع
العام لخصوصيات الاشخاص وهو مختار سيد المحققين

وغيره لانه اتحد اللفظ وتعدد المعني واللفظ حقيقة في الجميع
مع انها ليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها ولا
بد في المشترك اللفظي من تعدد الوضع كما صرح به بعض
المحققين في حواشي الرسالة الوضعية وان توقف فيه العصام
اللهم الا ان يكون المصنف لا يري اشتراط تعدد الوضع
في المشترك اللفظي او يكون مبني كلامه علي المذهب الاخر
المختار عند المولي التفتازاني وغيره ان الضماير واسما الاشارة
موضوعة للمفهوم الكلي دون الخصوصيات فلم يتعدد
المعني فيخرج عن هذا التعريف ويكون مما اتحد فيه اللفظ
والمعني او يكون اراد بالمشترك اعم مما هو مشترك حقيقة
وما هو في حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع بالوضع
العام لخصوصيات المشخصات وان لم يكن مشتركا اشتراكا
لفظيا لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج الي قرينة
لتعيين ما اريد به واعترضه بعضهم بان اللفظ المشترك
لما كان موضوعا لمسميات متناهية فان اطلق ذلك دل
علي تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا وحينئذ
لا بد من القرينة المعينة واما الموضوع بالوضع العام
لخصوصيات المشخصات ففيه تامل لان المسميات هنا
غير متناهية مثل مسميات الضماير واسما الاشارة فلا يمكن
ان تحصل جميع المسميات في الذهن وذلك ظاهر ولا
البعض دون البعض لاستوا نسبة الوضع الي المسميات
فلا احتياج الي القرينة المعينة بل القرينة ليست الا
لاصل الافادة لا للتعيين والثاني المنقول فانه لفظ
واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول اليه
وهو حقيقة فيهما مع انه ليس بمشترك كما اقتضاه قول

ابن

ابن السبكي وهو اي المجاز والنقل خلاف الاصل واولي من
الاشتراك انتهي فان اولوية النقل من الاشتراك تقتضي
ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه
باشتراط اتحاد الواضع اما اولا فلان هذا القيد غير
مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما صرح به الجلال المحلي
في مسئلة يصح اطلاقه علي معنييه من انه لا فرق بين
تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح
الذي الوضع باعتباره لكن يرد علي هذا انه غير
مستفاد من كلامه فليتامل علي ان التعريف بالاعم
اجازه الاقدمون واختاره غير واحد من محققي
المتاخرين فتامل ولم يعتبر النقل من احد معنييه او
معانيه الي الاخر بان وضع ابتدا اذ المنقول العرفي
ايضا موضوع بان كان وضعه للمعاني الكثيرة علي السوية
بان وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من احدها
الي الاخر وسمي اللفظ بالنسبة الي جميع المعاني مشتركا لاشتراكه
بين تلك المعاني كالعين للباصرة والجارية والذهب
وبالنسبة الي احدها مجملا واما اذا لم يكن وضعه للمعاني
علي السوية بل وضع اولا لاحدها ثم نقل الي الاخر لمناسبة
بينهما فاما ان يترك ويهجر المعني الاول بمعني انه لا يستعمل
فيه حقيقة بالنسبة الي ذلك الوضع والاصطلاح اولا
فان ترك سمي منقولا لنقله من المعني الاول وينسب
الي الناقل والناقل اما الشرع فيكون منقولا شرعيا
كالصلاة فانها في الاصل للدعا ثم نقلها الشرع الي الهيئة
المخصوصة وهي الاقوال والافعال المفتتحة بالتكبير
المختتمة بالتسليم واما ما يقوم مقام ذلك من الاشارة

البيع والاستحسان له كما في صلاة الاخرس وصلاة المريض
ان كانا صلاة حقيقة كما هو ظاهر كلام الفقها واما غير
الشرع وهو اما العرف العام وهو الذي لم يتعين ناقله
كالدابة فانها في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض ثم
نقلها العرف العام الى ذات القوائم الاربع من الخيل
والبغال والحمير واما العرف الخاص وهو الذي تعين
ناقله ويسمى منقولا اصطلاحيا كالفعل فانه في الاصل لما
صدر عن الفاعل كالاكل والضرب ثم نقله النحوي الى
كلمة دلت على معنى في نفسها واقترنت باحد الازمنة
الثلاثة وان لم يترك فحال استعماله في المعنى الاول
الموضوع هو له يسمى حقيقة لثبوته في مكانه الاصلي
وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه يسمى
مجازا لتجاوزه مكانه الاصلي والمترادف مع غيره
اللفظ المتعدد المتحد المعنى واراد بالمعنى المفهوم
كالليث والاسد ولا يجوز ان يراد بالمعنى الذات
لانه يدخل المتساويان كالانسان والضاحك لاتحاد
المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ مع انهما ليسا من
المترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو
مختلف في المتساويين ويسمى اللفظان الموضوعان لمعنى
واحد مترادفين اخذا من الترادف الذي هو ركوب
احد خلف الاخر كان المعنى مركوب واللفظان راكبان
عليه فيكونان مترادفين ولقائل ان يقول هذا
التعريف انما يصدق على المترادفين لا المترادف
الذي هو احد المترادفين وانما المترادف اللفظ الذي
وضع بازاء معناه لفظ اخر قلينا مثل والحقيقة وهي

في

[illegible]

في الاصل فعيل بمعنى فاعل من حق الشي اذا ثبت او بمعنى مفعول
من حققت الشي اذا اثبته نقل الى الكلمة الثابتة او المثبتة
في مكانها الاصلي والتا فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية
وعند صاحب المفتاح ان التا للتانيث على الوجهين ه
قال التفتازاني ومعنى كون التا للنقل من
الوصفية ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال
بعد ما كان وصفا كان اسميته فرعا لوصفيته فيحمل التا علامة
للفرعية كما جعل علامة في رجل علامة لكثرة العلم بنا على
ان كثرة الشي فرع تحقق اصله انتهى وقال السيد الحقيقة
في اللغة فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت فهي بمعنى
الثابتة الملازمة وكذلك اطلقت في اللغة على ذات
الشي اللازمة ونقلت في الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور
لمناسبة في اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من كلام
الشرح يعني العضد موافقا للاحكام وانت خبير بما
ذكر فيها من التوجيهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها انتهى
وقال الاسنوي في قول المنهاج والتا لنقل اللفظ
من الوصفية الى الاسمية ما نصه اعلم ان الفعيل ان
كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكره ومونثه
بالتا فتقول مررت برجل عليم وامراة عليمة وان
كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمونث فتقول
مررت برجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك
ما اذا سمي به او استعمل استعمال الاسما لو استعمل بدون
الموصوف كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمة النطيحة
فلا بد من التا للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل
فتاؤه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهي انما دخلت

الى الاسمية

لانتقال الحقيقة من الوصفية الي الاسمية لا نبا بها انها نقلت
الي اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسماله ويجوز ان يكون
المراد ان دخولها للاعلام بالنقل انتهي فجعل التا للفرق
بين الوصفية المحضة والاسمية حقيقة اوهكذا وجوز
ان تكون للاعلام بالنقل وزاد بعضهم ان اليا المثناه من تحت
ايضا تنقل من الاسمية الي الوصفية عكس التا المثناه
من فوق وذلك لان هنا مصدر ليس بصفة فاذا قلت
حقيق صار صفة لفظ قيل اولي من قول لانه جنس
اقرب ورد بان القول يشمل الاعتقاد وليس مرادا فاللفظ
اولي مستعمل والاستعمال اطلاق اللفظ علي المعني وارادة
فهمه منه قاله السيد وفي التلويح التحقيق ان معني
استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته
عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهي
فيما اي في معني وضع ذلك اللفظ له ابتدا اي وضعا ابتدا او في ابتدا
فهو نصب علي المصدر او علي الظرف والمراد بالابتدا ان
لا يكون بملاحظة وضع اخر فان قلت التعريف
المذكور يتناول المركب وفي كونه حقيقة شي قال في المطول
في قول التلخيص الحقيقة الكلمة المستعملة الي اخره
فان قلت كان الواجب ان يقول اللفظ المستعمل ليتناول
المفرد والمركب قلت لو سلم اطلاق الحقيقة علي
المجموع المركب فنقول لما كان تعريف الحقيقة غير مقصود
في هذا الفن لم يتعرض الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في
المفرد انتهي قلت حاصل هذا السوال ان التعريف
صادق علي اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم كما
يفهم وجوابه ان خروجه عن الحقيقة ايضا غير معلوم كما

يفهم

يفهم من العبارة المنقولة عن المولي التفتازاني لان قوله
ولو سلم صريح في احتمال كونه حقيقة وانه خروجه غير
مقطوع به لان قوله لا نسلم حاصله المنع وهو طلب الدليل
وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت الممنوع كما
لا يخفي واذا لم يكن خروجه مقطوعا به لا يصح ايراده اذ
الاير اد يجرد الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور مقرر في
محله واعلم ان التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المص
ايضا كالبيضاوي وابن الحاجب والسبكي وفي التلويح كذا
بعد ان قرر ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة
دالة علي ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
بنفسه علي معني مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه
له قال ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات
الشخصية بلا عيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل
كالمثني والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال
والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما تكون دلالته
علي المعني بالهيئة انتهي فادرج المركبات في الحقايق
ومثله في حواشي العضد لم نصد المجاز علي نفس
المعني او علي اطلاق اللفظ علي المعني واستعماله فيه
مجازا كما في التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز علي نفس
المعني او علي اطلاق اللفظ علي المعني واستعماله فيه
شايع في عبارة العلامة بما بين اللفظ والمعني من الملازمة
الظاهرة فيكون مجازا لغويا وحمله علي خطا العوام من
خطا الخواص انتهي فان قلت ان التعريف المذكور
صادق علي لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعا
مثلا فلا بد من قيد اخر صرح به الجمهور وهو قولنا

قد يطلق كل من الحقيقة ص

في اصطلاح التخاطب وانما ترك هذا القيد بناعلى اشتهار ان
قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاضافات والاعتبار خصوصا عند تعليق الحكم بالمشتق
فصار المعنى انه اللفظ الموضوع له من حيث انه الموضوع
له ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتدا
قلت اجاب شيخنا رحمه الله تعالى بمنع صدقه
على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج بقيد الابتدا لان
المراد بالابتدا ان لا يكون بملاحظة وضع اخر فلا يرد
لفظ الصلاة المذكور لان استعمال الشارع له في الدعا
ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجري على مقتضاه
فهو حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر
وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الا بملاحظة وضع
اخر وهو وضع الشرع وكون المعنى من توابعه فيكون
خارجا بقيد الابتدا قال السيد ان الوضع الاول
هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ ان
الاولية امر اضافي لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك
وضع اخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل
حقيقة وضعان احدهما بالقياس الاخر هو حقيقة
فيه وثانيهما بالاضافة الى غيره ويلزم في كل لفظ كونه
مشتركا او ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا
له حقيقها انتهى ثم جزم بان المنقول من الالفاظ
الشرعية لمناسبة اولا لمناسبة سواء وجدت ولم
تعتبر او لم توجد اصلا حقيقة شرعية على التقديرين
اي تقدير النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا
المناسبة ثم قال اما على الثاني فظاهر واما على الاول

ففيه

ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه
وضع سابق فلا يكون وضعا اول بما ذكر من التفسير
وانما يندفع اذا اريد عدم ملاحظة الوضع السابق
حال الاستعمال والمجاز محتاج اليها في الاستعمال بنا
على وجوب النظر في العلاقة للتجوز انتهى وعلى هذا
فالمراد بالوضع الاول ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره
على ملاحظة وضع اخر ويقول المصنف ما سبق وضع
اخر قال شيخنا رحمه الله تعالى وانما عدلت عن قول
السيد وضع سابق الى وضع اخر لانه اظهر في اخراج
نحو الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعا على وجه التجوز
فانه بملاحظة وضع اخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة
وضع سابق لعدم سبق وضع الشرع بدليل انهم عدوه
من المنقولات ولو سلم سبقه فيرد نحو الدابة اذا
استعملها اهل العرف في النملة مثلا مجازا وبما تقرر
في معنى الاولية والابتدا اندفاع ما يرد من النقض بالمشترك
الموضوع في زمانين لمعنيين فانه حقيقة في المعنى الثاني
ولا يصدق عليه ما وضع له ابتدا الا بالمعنى الذي تقرر
نعم يشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثاني
في تعريف المجاز الاتي ما يتوقف الاستعمال باعتباره
على ملاحظة وضع اخر وحينئذ يلزم استدراك
قوله لعلاقة لان ملاحظة الوضع الاخر في الاستعمال
عبارة عن اعتبار العلاقة وسياتي بيانه في محله فان
قلت سلمنا ان نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتدا
على ما قررته الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتدا
للاستغنا عنه بقيد الحيثية المراد في مثل ما نحن فيه

كما تقدم قلت قيد الحيثية وان كان مرادا في مثل
ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الاخراج لكن لا نسلم
وجوب اعتباره وامتناع الاعراض عنه والتصريح بما
يغني عنه بل هو بمعناه وبمنزلة التصريح به وانه مع
ذلك يعد استدراكا خصوصا اذا خيف خفا المراد ودعي
المقام الى الايضاح فليتامل وثانيا يمنع كفاية قيد اصطلاح
التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث اراد
بالوضع ما يعم النوعي المتحقق في المجاز لصدق التعريف
على هذا بالمجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله
اللغوي في الاركان او الشرعي في الدعا على سبيل المجاز
انه لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن
حيث انه وضع له لانه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح
التخاطب في الاول للاركان وضعا نوعيا فلا بد من زيادة
قيد الابتدا لاخراج ذلك وبه يستغني عن قيد
اصطلاح التخاطب كما تقرر فان قلت ان تعريفه
غير جامع لانه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع اصلا
لا بالاشتراك ولا بالمجاز كالاعلام المنقولة التي
لا يتصور لها مجازات مثل جعفر فالجواب
ان المراد بالوضع ابتدا ما لم يلاحظ فيه وضع سابق
كما اشار اليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل
للحقيقة المذكورة بلا خفا اذ لا يقال يكفي في اولية
الوضع ان يكون له ثان بحسب الغرض والتقدير على
ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع
له او لازمه وقد صرح الامدي في الاحكام بان
الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الاعلام

بها كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغويين
على ما يشعر به احتجاجه والا فهو مشكل انتهى وبما صرح
به الامدي صرح البيضاوي كالامام الرازي وفسره
الاسنوي في شرح المنهاج بقوله فلا يكون حقيقة لانها
ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة في غير موضوعها
الاصلي ولا مجازا لانها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام
ضعيف اما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما
كثيرة واما الثاني فلانه انما ياتي اذا فرعنا على مذهب
سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور
فقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغي
ان تكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث
فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة انتهى وعد في المسئلة
الرابعة مما لا يدخل فيه المجاز بالذات العلم وعلله بقوله
لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فلا اشكال
في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمي ولده مباركا
لما اقترن بحمله او وضعه من البركة فكذلك لانه
لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس
كذلك وتعليل المصنف اي البيضاوي بكونه لم ينقل
لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه انتهى وخرج
بقيد المستعمل اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل فلا
يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا وبقيد ما وضع له ما استعمل
في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا
الى كتاب او حمار بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد
استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز
او مجازا كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع فان سبحنا

رحمه الله تعالى يبقى من الغلط ما لو قال مثلا خذ هذا الفرس
مشيرا الى فرس آخر غير الفرس الذي اراد الاخذ
بأخذ لظنه انه هو وفي خروجه بذلك نظر
اللهم الا ان يكون المراد الغلط اللساني فقط فليتأمل
وتقييد الحقيقة ما استعمل فيما وضع له لا من حيث
انه ما وضع له كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في
الدعا لمناسبة المعنى الشرعي فانه مجاز كما تقدم وحينئذ
يتصور منه انه خرج بقيد المستعمل اللفظ المهمل صرح
به غير واحد كالاسنوي في شرح المنهاج وفيه نظر
اذ ليس المهمل ما وضع ولم يستعمل لانه يخرج بخروج
هذا ايضا مع المهمل فتعين ان المراد به غير الموضوع
وحينئذ فالمتجه اخراجه بقيد الوضع دون الاستعمال
اذ قد يستعمل ولو في معنى عقلي كحياة المتكلم كما يقال
جاديز مرادا به زيد وانما كان يخرج بقوله مستعمل
لو اريد بالمستعمل الموضوع ولا يتاتى هنا ارادة ذلك
مع قوله فيما وضع له فان قيل المراد بالمهمل
المحرف كميشور في مشور قلت المحرف مستعمل
فان لم يخرج بالتحريف عن كونه موضوعا لم يصح اخراجه
لصدق التعريف عليه وان خرج به عن ذلك لم يكن
اخراجه لصدق التعريف عليه وان خرج به عن
ذلك لم يكن اخراجه الا بقيد الوضع فليتأمل فان قيل
المهمل باي معنى اريد قد يستعمل وقد لا قلت
فيتعين التفصيل واخراج ما استعمل منه بقيد ما وضع
له وما لا بقيد المستعمل وكذا بقيد ما وضع له ان قلنا
انه غير موضوع فليتأمل فان قلت ان اريد

بالوضع

المراد؟

بالوضع في تعريف الحقيقة الشخصي خرج كثير من الحقائق
كالمركبات وكثير من الافعال ونحو المثنى والمجموع والمصغر
والمنسوب فانها موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد
اعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز لانه موضوع بالنوع
قلت ذكر السعد في الحواشي العضدية ان هذا
اشكال قوي وان جوابه يطلب من تلويحه في فصل
العام والذي ذكره فيه ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف
او يا مفتوح ما قبلها فهو لفردين من مدلول ما الحق
با خره هذه العلامة ومثل هذا من باب الحقيقة
واكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر
والمنسوب وعلامة الافعال والمشتقات والمركبات
وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة
من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى
تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة
القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت
من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها
ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي قال فالوضع
عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى
بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ
بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على

التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة
الدالة علي التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف
الحقيقة ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي لنتهي
والمجاز المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد
قال السيد لفظ المجاز اما مصدر ميمي بمعني الجواز
اي الانتقال من حال الي غيرها واما اسم مكان منه بمعني
موضع الانتقال وقد نقل في الاصطلاح الي المعني المذكور
لمناسبة هي ان اللفظ قد انتقل الي غير معناه الاصلي
فهو متصف بالانتقال ومسبب له في الجملة وان المستعمل
قد انتقل فيه من معني الي اخر هذا هو الظاهر من الشرح
بمعني المصدر وان امكن ان يقال في توجيه نقل
المجاز ومنه الي اللفظ المذكور كما هو المشهور انتهي
لفظ مستعمل وشمل المركب وهو اللفظ المستعمل في
المعني الذي شبه بمعناه الاصلي اي بالمعني الذي يدل
عليه ذلك اللفظ بالمطابقة تشبيه التمثيل وهو ما يكون
وجهه منتزعا للمبالغة في التشبيه وحاصله ان يشبه
احدي الصورتين المنتزعتين من متعدد بالاخري
ثم يدعي ان الصورة المشبهة من جنس الصورة المشبهة
بها فيطلق علي الصورة المشبهة اللفظ الدال بالمطابقة
علي الصورة المشبهة بها وهو صحيح لان المجاز بمعني
اللفظ يكون مفردا ومركبا في نحو اني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخري يقال للمتردد في امر فيشبه صورة
تردده في الامر بصورة تردد من قام ليذهب
في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة
لا يريد فيؤخر اخري فاستعمل الكلام الدال علي هذه

عن معناه المذكور اللغوي الي معني المجاز هـ

الصورة

الصورة في تلك ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام
اخري منتزع من عدة امور كما تري وهذا المجاز المركب
يسمي التمثيل لان وجهه منتزع من متعدد وعلي سبيل
الاستعارة لانه قد ذكر المشبه به واريد المشبه وترك
ذكر المشبه بالكلية كما هو طريق الاستعارة وقد يسمي التمثيل
مطلقا من غير تقييد بقولنا علي سبيل الاستعارة ويمتاز
عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل وتشبيه تمثيلي
فيما وضع له لغة او عرفا او شرعا وضعا ثانيا
من حيث انه ما وضع له ثانيا لعلاقة بين ما وضع له
اولا وما وضع له ثانيا اي التعلق بين المعني الموضوع له
اولا والموضوع له ثانيا وحقيقتها امر يتصل به بالمعنيين
لينتقل الذهن من المعني الاول الي الثاني وهي شرط
للمجاز والحقيقة فيها الاستقرا وقد ضبطها بعضهم
باحد وثلاثين وزاد بعضهم علي ذلك وقال بعضهم
ان فيها تداخلا والعلاقة بكسر العين وفتحها سوا كانت
في المعاني كما هنا او المحسوسات كعلاقة الحبل كما قال بعضهم
ومنهم من فرق بينهما فقال هي بالفتح هنا واما بالكسر
ففي الامور الحسية قال في الصحاح بالكسر علاقة السوط
ونحوها وبالفتح علاقة الحب مخرج بقيد المستعمل
ما وضع ولم يستعمل ومنه الزايد كما اشار اليه في التلويح
وبقيد ما وضع له المهمل وقد تقدم ما فيه وبقيد
ثانيا الحقيقة وبقيد العلاقة الغلط كاستعمال
لفظ الارض في السما وبالعكس من غير قصد الي وضع
جديد لعدم العلاقة ونازع بعضهم في هذا المثال
باحتماله ان بين السما والارض علاقة المتضادة

[illegible]

لا لاعتبار السفل في الارض والعلو في السما وهما ضدان
قال شيخنا رحمه الله تعالى ويمكن ان يجاب
بان مجرد وجود العلاقة لا يكفي بل لا بد من ملاحظتها والبنا
عليها فمجرد استعمال لفظ الارض في السما لا يكون صحيحا
ما لم تلاحظ العلاقة ويبنى هذا الاستعمال عليها
فان قلت يدخل في المجاز لفظ الصلاة مثلا اذا
استعمله الشارع في الدعا بغير لمناسبته لموضوعه الشرعي
فانه مجاز مع انه لم يستعمل في الموضوع له ثانيا بل الموضوع فيهم
له اولا قلت هو مجاز شرعي وهو شرعا وضع اولا
للعبادة المخصوصة وثانيا للدعا وقيد الحيثية لادخال
ما وضع لمعنيين في اصطلاح التخاطب اذا استعمل في
احدهما لا باعتبار الوضع بل باعتبار علاقته بالمعنى الاخر
كان يكون لازما له او بعضا منه فيستعمل اللفظ فيه
لعلاقة اللزوم او البعضية كما علم كل ذلك مما تقدم
وخرج بقوله لعلاقة العلم المنقول كفضل كذا مثل
به الجلال المحلي قيل وفي التمثيل به للعلم المنقول
لا لعلاقة نظر اذ العلاقة في فضل مصدرا وعلما ظاهرة
والمطابق التمثيل له بما مثل به التفتازاني وهو جعفر
ورده شيخنا رحمه الله تعالى بان التطويل في التمثيل
بما ذكر بتقدير تسليمه مما يتعجب منه لان قولهم لعلاقة
ليس المراد منه وجود ما يصلح للعلاقة في نفس الامر
ويصح ان يكون علاقة والا لزم التجوز في كثير من الحقايق
غير الاعلام لاشتمالها على ما يصح ان يجعل علاقة وهو
باطل قطعا كما لا يخفى بل المراد به ان يكون الاستعمال
بسبب اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم

المذكور

المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله
وان كان معه ما يصلح ان يكون علاقة في الاستعمال ولعمر الله
ان هذا في غاية الوضوح وانما منشا لهذا الاعتراض
الاشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصح ان يكون
علاقة واما قوله والمطابق له التمثيل بما مثل به التفتازاني
فلا يخفى بطلان ما تضمنه من الحصر بعد ما تبين من مطابقة
تمثيل الجلال المحلي ايضا ومن هنا سيظهر او لو بينه
تمثيل الجلال المحلي رحمه الله تعالى لان فيها تنبيها فيه مر
على ان المشترط في المجاز هو اعتبار ما يصلح ان يكون
علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك وبذلك يعلم ان ذلك
من دقايق الجلال المحلي التي يغفل عنها فاعتراضها ليس
الا من قبيل التغبير في وجوه الحسان فان قيل
قول المصنف ثانيا لعلاقة جمع بين قولين في المجاز متقابلين
قال التفتازاني تابعا للعضد وعرف المجاز في الاصطلاح
اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح اي بحسب
غير وضع اول بل بمجرد المناسبة كما هو راي الاكثر او
بوضع ثان ملحوظ فيه الوضع السابق كما هو راي البعض
فيصح على المذهبين بخلاف ما اذا قيل هو اللفظ المستعمل
في غير وضع اول لعلاقة فانه لا يصح الا على مذهب
الاكثرين والحاصل ان قولنا على وجه يصح اعم من قولنا
لعلاقة انتهى نحوا اجيب بعد تسليمه والا فمن اين
ان احدا منهم لم يذكر تعريف المصنف ان الجمع بين قولين
لا سيما في امر اصطلاحي اشتهر بتخصيص الايمة
انه لا مشاحة في امثاله انما يكون محذورا اذا ادى
الى محذور او سلم كفاية احدهما ولم يشتمل على قايد تفوت

بدونه وهنا ليس كذلك اذ لا محذور وقد احتيج اليه في
الاعتبار كما علم من التقدير السابق لقصور قد تقدم
في الكلام علي تعريف الحقيقة انه آل الامر الي ان المراد
بالوضع الثاني ما يتوقف الاستعمال باعتبار علي ملاحظة
وضع آخر وذلك تقتضي استدراك قوله لعلاقة اذ ال
العلم المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعني فهو خارج
بقوله ثانيا ولم يتخلص بعد جاب شاف عن هذا
وقد يجاب بان فايدة قوله لعلاقة التنبيه علي
ان المراد بالوضع الثاني ما ذكر وبالابتدا مقابله المتقدم
فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ودفع متوهم
ارادة غير ذلك مما يحتمل انه اذ قد تطلق الابتدائية
والثانوية علي مجرد السبق والتاخر بحسب الزمان وما
كان لدفع التوهم لا يكون مستدركا فان قلت
فلا حاجة حينئذ الي قوله ثانيا قلت فايدته التنبيه ٢
علي ثبوته دفعا لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بانه
المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع بين هذين
القيدين كل منهما فايدتين فان قلت
علي هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد الوضع الثاني لا بقوله
لعلاقة كما تقدم قلت لكن لما لم يتعين خروجه بقيد
الوضع الثاني مع احتماله اخرج بقوله لعلاقة فتامل
ذلك لتعلم انه في غاية الحسن واللطف ويمكن ان يكون
التصريح بقيد العلاقة مع الاستغنا عنه بقيد ثانوية الوضع
لاعتباره في مفهوم في اعتقاده ولو تركه لم يشعر
اللفظ باعتباره في المفهوم والاظهر وهو الجواب
الثاني ان شا الله تعالي ان يقال المراد بالوضع الثاني
في

في تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثاني ان الثانوية بالمعني
الظاهر متحققة في المجاز ابا مر ورن ابن المجاز عبارة عن
اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الاول علاقة فلهذا
احتيج بعد ذكر الوضع الثاني الي قيد العلاقة مع ذكر
قيد الثانوية قرينة علي ان المراد بها اعني الثانوية
ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول في تعريف
الحقيقة فانه لما كانت الاولية بمعناها الظاهر غير
مطرد ثم بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعني
الظاهر احتيج الي حمله علي ما تقدم ليطرد فليتامل
ذلك فانه صحيح ان شا الله تعالي كذا افاده شيخنا
رحمه الله تعالي قال الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع
ومن زاد في تعريف المجاز كالبيانيين مع قرينة مانعة
عن ارادة ما وضع له اولا مشي علي انه يمتنع ان يراد
باللفظ الحقيقة والمجاز معا انتهي قال شيخنا رحمه الله
تعالي واقول يمكن ان يبحث فيه بانا لا نسلم التنافي
بين القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له اولا وصحة
استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا لجواز ان تكون القرينة
مانعة عن ارادة ما وضع له اولا وحده وهذا لا ينافي
جواز ارادته مع غيره فلا يلزم من زيادة البيانيين
ما ذكر ان يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه معا حتي تكون الزيادة لاجل ذلك بل يجوز ان تكون
زيادتهم ذلك لاخراج الكناية لان الكناية عندهم مستعملة
في غير ما وضعت له مع جواز ارادته ولهذا قال
المولي التفتازاني في شرح التلخيص وانما قيد بقوله
مع قرينة عدم ارادته اي ارادة الموضوع له لتخرج ه

لاخراج العلم المذكور
لاعتقاد المهم فوجه
وكان ذكر العلاقة
مع ذكر ؟

الكناية انها مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادته
انتهى قال في التلويح واما الكناية في اصطلاح الاصول
فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال
انتهى ثم رايت في التلويح في بحث استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه قال فصل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع
له مرادا وغير مرادا وقلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهذا
لاينافي كونه داخلا تحت المراد انتهى وقد نبها
بان الجلال المحلي نقلت عنه قول البيانيين بانه لايصح
ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا فاستدل بذلك
على ان ما ذاده للاحتراز عن ذلك ايضا وهو ثقة
وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ
رد نقله بمجرد التعلق بامر محتمل لاسيما وما نقله
عن المذكورين نقله غيره منهم ولهذا قال الكمال
في قول ابن السبكي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في
المشترك ما نصه اي فالبيانيون وغيرهم كالحنفية
على المنع فلا يصح عندهم اطلاق على معنييه الحقيقي والمجازي اللفظ ٢
لا حقيقة ولا مجازا انتهى وفي التلويح كغيره التصريح
ايضا بان استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا فرع
استعمال المشترك في معنييه كما يعلم من عبارته ايضا
قال في التلويح تحريرا لمحل النزاع لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من
افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي

والمجازي

والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
اما اذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي
وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى
تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع
في انه يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول
لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث
انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع بالنظر للمعنى المجازي بالنوع فهو
بالنظر الى الاستعمال بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز
هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح
به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان
مناط الحكم اي في الكناية انما هو المعنى الثاني انتهى وما
ذكره في التلويح من انه لا نزاع في امتناع استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
الاستعمال حقيقة ومجازا مخالف لما ذكره الجلال المحلي قبل
تعريف الحقيقة وعلى الصحة اي صحة ان يراد باللفظ
الواحد الحقيقة والمجاز معا يكون مجازا او حقيقة ومجازا
باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وغيره الا ان
يكون مراد التلويح ما اذا اريد المعنيان لا على ان يكون
كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده وانما النزاع
الى اخره فلا مخالفة حينئذ فليتامل ودقق فيما يظهر

المشترك المستعمل في احد معنييه لا باعتبار انه وضع له
اولا بل باعتبار مناسبته للمعنى الاخر وبملاحظة ذلك
فليتامل وليكن الانفصال من الكلام على شرح الحقيقة والمجاز
على هذا الوجه الحسن ولنكف القلم عن شوطه فقد اطلقنا له
الرسن هذا وانا من اهل التقصير فمالي وللتطويل والله
المسئول ان يمن بحسن الخاتمة فهو حسبي ونعم الوكيل
والظاهر لغة الواضح ومنه الظهور واصطلاحا ما اي
لفظ دل على معنى دلالة وهي بتثليث الدال كون الشي
بحيث يلزم من العلم به العلم بشي اخر اي بحيث كلما حصل
ذلك في الذهن ينتقل الذهن الى شي اخر وسيذكره
والاول دال والثاني مدلول فان قلت اذا كان
المدلول حاضرا في ذهننا وعلمنا الدال لم يلزم منه
حصول المدلول لانه كان حاصلا قبله فلو حصل منه لزم
حصول الحاصل مرة ثانية وهو محال فلا يصدق تعريف
الدلالة على شي اصلا اذ ما من شي الا وقد يعلم ولا يفهم منه
الثاني اي اذا كان الثاني حاضرا فالجواب المراد
انه يلزم من العلم به العلم بالاخر لو لم يكن معلوما اي بحيث
لو لم يكن الثاني حاضرا او وجد الاول وجد الثاني
او المراد من العلم بالشي التوجه والالتفات [illegible] كان
اولا والذهن اذا كان متوجها الى شي ثم توجه الى [illegible]
توجهه الى الاول على ما تقرر في محله فمتى يتوجه الى الدال
نقل توجهه الى الاول ثم يلتفت الى المدلول التفاتا مجددا
وهذا التوجه المجدد من الدال فصح انه لزم من التوجه
الى الدال حصول المدلول والتوجه ان لم يكن حاصلا ومجرد
التوجه ان كان حاصلا فتدبر فان قلت يلزم ان لا يكون

الالتفات
حاصلا

نقل

المدلول

الحرف

الحرف دالا لان فهم معناه منه موقوف على ذكر المتعلق كما تقرر
في كتب النحو فلو ذكر بلا متعلق لم يفهم المعنى منه اصلا فلا يصدق
انه متى علم علم معناه فالجواب بعد التنزل المراد انه
متى علم وحده او متى علم مع شي اخر فالدال على قسمين
احدهما ما كان بحيث اذا علم وحده علم الثاني والثاني
ما كان بحيث اذا علم مع غيره علم الثاني ومنه الحرف
اذ كلما علم مع متعلقه علم معناه ولا يرد على تعريف
الدلالة المجاز اي اللفظ المستعمل في غير الموضوع له
مع قرينة لان اللفظ مع القرينة دال لانه متى علم
مع القرينة علم المعنى واعلم ان دلالة الشي على اخر
انما يكون لعلاقة بينهما تقتضي هذه العلاقة ان ينتقل
منه اليه والا لدل على جميع ما سواه فان الانتقال الى شي
دون اخر ترجيح بلا مرجح وهو محال فالعلاقة سبب
الدلالة اذ بها بسببها ينتقل الذهن من احدهما الى الاخر
ويتحقق كون الاول بحيث اذا علم انتقل الذهن منه
الى الثاني وهو الدلالة فالعلم بالوضع من اسباب الدلالة
اذ بسببه يصير ذلك الشي بحيث لو علم علم ظنية قال
الجلال المحلي اي راجحة فيحتمل غير ذلك في الذهن المعنى
مرجوحا كالاسد راجح في الحيوان المفترس مرجوح في
الرجل الشجاع والغائط راجح في الخارج المستقذر للعرف
مرجوح في المكان المطمئن الموضوع له لغة اولا وخرج
المجمل والمأول والمشترك والنص كزيد لان دلالته قطعية
وعبارة ابن الحاجب الظاهر اي في اللغة الواضح وفي
الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او
بالعرف كالغائط انتهى قال العضد وعلى هذا

فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر اي الظاهر
بما دل دلالة واضحة فيكون اي النص قسمًا منه انتهى
قال المولى سعد الدين قوله دلالة ظنية يخرج النص
لكون دلالته قطعية والمجمل والماول لكون دلالتهما
مساوية ومرجوحة وظاهر كلام المصنف اي
ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام
الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدي وكلام
الشروح يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد
فيدخل المجاز وهذا اقرب انتهى والمصنف مع
تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده ايضا
بنا على المتبادر من قوله دل وهو ان يدل بنفسه
بخلاف المجاز فان دلالته بواسطة القرينة وقال
بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالته من حيث الوضع
قطعية او ظنية او وهمية اي مرجوحة اولا مرجوحة
ولا راجحة فالاول النص والثاني الظاهر والثالث
الماول والرابع المشترك انتهى وفسر في العقود
الظنية بقوله اي محتملة لغيره احتمالا مرجوحا وله
اي الظاهر قال فالمشترك لا يكون ظاهرا ولا نصا
انتهى وهذا الكلام يقتضي ان من لازم الظنية الرجحان
واحتمال معنى اخر مرجوح وحينئذ فقد يقال لا حاجة
الى تفسير الجلال المحلي بقوله اي راجحة الا ان يقال
نبه به على احتمال اللفظ معنى اخر كما يشعر به قوله
فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا ودفع توهم ان
المراد لفظ له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن
لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر

كذا

كذا افاده شيخنا رحمه الله تعالى والمؤول لفظ محمول على
معنى محتمل بكسر الميم اي ممكن لان يكون هو معنى اللفظ
ويجوز فتح الميم مرجوح بان استعمل في المرجوح والتاويل
ماخوذ من آل اليه كذا يؤول اذا رجع حمل ظاهر على
محتمل مرجوح ويسمى مؤولا لانه يؤول الى الظهور عند
قيام الدليل عليه خرج حمل النص على معنى مجازي بدليل
وحمل المشترك على احد معنييه كذلك فقضية التعريف
ان ذلك لا يسمى تاويلا اصطلاحا بالدليل اي ما يدل على
المعنى المرجوح بما يصيره راجحا بخلافه بلا دليل او بدليل
مرجوح او مساو فهو تاويل فاسد هذا ما في العضد
كغيره وفي جمع الجوامع فان حمل عليه لدليل فصحيح او لما
يظن دليلا اي وليس بدليل في نفس الامر ففاسد او لا
لشيء فلعب لا تاويل انتهى قوله فان حمل عليه لدليل
بياض بنسخة شيخنا ص
قال ــــــــ اي في نفس الامر انتهى وهو ماخوذ من قول
جمع الجوامع او لما يظن الى اخره وقضيته صحة التاويل
حينئذ وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن
ينبغي ان يراد حينئذ صحته في نفس الامر لا في الظاهر
عند الحامل ولو كان الدليل فاسدا في نفس الامر لكن
اعتقد الحامل صحته فالتاويل صحيح بحسب اعتقاده
ولك ان تقول في نفس الامر بحسب اعتقاده ص
لا بحسب نفس الامر والحاصل ان صحته في نفس الامر
بحسب نفس الامر تتوقف على صحته في نفس الامر بحسب
نفس الامر وان صحته في الظاهر يكفي فيها صحته بحسب
الاعتقاد فقول جمع الجوامع او لما يظن دليلا ففاسد
ينبغي ان المراد به انه فاسد بحسب نفس الامر
دون الظاهر كما في نظايره الا ترى انا نحكم بصحة الصلاة

اذا اعتقد المصلي استجماع شرايطها وان كانت فاسدة
في نفس الامر لعدم استجماعها ضه وقوله او لا الشي فلعب
لا تاويل فيه امور الاول انه ان انتفي الشي في الواقع
والاعتقاد فهو لعب ولا كلام او في الاعتقاد دون الواقع
فالمتجه انه لا يوصف باللعب لان اللعب من اوصاف المحامل
ولم يصدر عنه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل في
قوله او لما يظن دليلا فاسد والثاني ان شيخ شيخنا
قال والمراد بقوله لا تاويل نفي التاويل المعتد به
والا فحد التاويل صادق عليه انتهي وقضيته انه يسمي
تاويلا في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام ابن السبكي
والجلال المحلي قال شيخنا رحمه الله تعالي ودعوي
صدق الحد عليه ممنوعة كما سنبين ذلك والثالث
انه قيل ان هذا يوجب فساد الحد بانه صادق علي
هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب ان يزيد فيه
قيدا يخرجه كان يقال لدليل او شبهة انتهي قال
شيخنا رحمه الله تعالي واقول قد تقرر في بحث
التعريف جواز الاضمار فيه بشرط قرينة واضحة
وحينئذ فقول المصنف يعني ابن السبكي والتاويل
حمل الظاهر علي المحتمل المرجوح فيه حذف وهو لدليل
او لما يظن دليلا بدليل تعقيبه بذلك التفصيل واي
قرينة اصرح علي ارادة ذلك المحذوف من ذلك
التعقيب وبذلك تتضح صحة الحد وفساد زعم الفساد
وان منشاه الغفلة عما بيناه علي ان التعريف بالاعم
اجازه الاقدمون واختاره غير واحد من محققي
المتاخرين فتامل انتهي ولا يخفي ان ما يرد علي تعريف

ابن

ابن السبكي يرد علي تعريف المصنف فان المصنف عرف التاويل
بما عرف به ابن السبكي لكن لا ياتي الجواب عن المصنف
الا بانه تعريف بالاعم والتعريف بالاعم اجازه الاقدمون
واختاره غير واحد من محققي المتاخرين والنص ما
اي لفظ بدليل ما بعده من قوله دل علي المعني دلالة
قطعية والظاهر انه اراد بقوله دلالة قطعية
عدم احتماله معني اخر لا القطع المعتبر فيه نفي الاحتمالات
العشرة وذلك كاسما العدد فانها لا تحتمل غير المعني الذي
وضعت له وقد يطلق النص علي ما يشمل الظاهر وهو
مقابل القياس والاجماع وهو الدليل من كتاب او سنة ظاهرا
كان او نصا بالمعني الاول وذلك كالوحي اي الموحي
المفهوم المعني من كتاب وهو القران وسياق الكلام علي
ما يتعلق بالكتاب او سنة وهي اقوال محمد صلي الله عليه
وسلم وافعاله وتقريراته وهمته واشارته وقضية
قوله المفهوم المعني ان غير المفهوم المعني لا يطلق عليه
نص بهذا المعني ويطلق النص ايضا كما تقدم علي ما قاله
القرافي علي ما يحتمل احتمالا مرجوحا وهو بمعني الظاهر
وعلي ما دل علي معني كيف كان والمفسر بفتح السين من
الفسر وهو الكشف ما اي لفظ بدليل ما بعده من
قوله اتضحت وظهرت دلالته ان تسهل الدلالة
كما تقدم من كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشي اخر
فما معني ظهور هذا الكون وخفاييه فالجواب ـــــ
من وجوه منها ان وصفه بذلك من وصف الشي بما
لمتعلقه والمراد ظهور المدلول او خفاوه بان يكون
قريبا بحيث يفهم بسرعة او لا بسرعة وكانه قيل

الدلالة المتضح مدلولها ومنها ان وصفه بذلك حقيقة
بان يكون ثبوت ذلك الكون اللفظ معلوما بسرعة او لا
بسرعة وعلامة ذلك سرعة الانتقال من اللفظ الى
المدلول او بطوه ويسمي المبيَّن بفتح اليا اسم مفعول
من قولك بينت الشي تبيينا اي وضحته توضيحا ويطلق
على شيئين احدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا
في العادة في افادة معناه. قال في المحصول اما الامر
راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شي عليم فان افادة
هذا اللفظ لهذا المعني بوضع اللغة وقد يكون بالعقل
كقوله تعالى واسئل القرية فان حقيقة هذا اللفظ
من جهة اللغة انما هو طلب السوال من الجدار ان
ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين ان المراد به
الاهل وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد
تعيين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف
واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح اليا على الواضح بنفسه
لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو وان كان
غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى اما المعنى
فلان المتكلم قد اوضحه حيث لم يات بلفظ مجمل واما
اللغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين
الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين
الصبح لذي عينين اي تبين هذه اللفظة فاطلق التبيين
على الوضوح وهو مصدر وضح لا اوضح تقول وضح الشي
وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو
المبين مطلق ايضا على ما وضح بنفسه وان لم يوضحه
غيره القسم الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم

المعنى

المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير هو الدليل
الذي حصل به الايضاح يسمي مبينا بكسر اليا وله اقسام
مذكورة في محلها وقد اشار المصنف الى ذلك بقوله
سواء ورد عليه [illegible] البيان بان كان فهم المعني
منه متوقفا على غيره ولا فرق في البيان بين الاجمالي
مثل ان يقول المراد بهذا العام هو المخصوص وبهذا
المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ ٩
معنى مجازي او شرعي والتفصيلي مثل كونه مخصوصا
بكذا ام استغنى عنه اي البيان بان لم يتوقف فهم المعني
منه على غيره والمحكم من اللفظ المتضح المعني من
نص او ظاهر خرج المجمل وقد يقال هذا ظاهر ان
لم تقم عليه قراين فان قامت عليه قراين فهو من المحكم
لانه ظاهر بالقراين وهو قريب مما قبله وهو المفسر
ايقال انهما مترادفان لانه اعتبر في المفسر اتضاح
الدلالة وفي المحكم اتضاح المعنى ومع اعتبار شي في احد
المفهومين دون الاخر يمتنع الترادف لانه يشترط
فيه تساويهما من ساير الوجوه في الشروط وغيرها
والمجمل لغة هو المجموع وجملة الشي مجموعه ومنه
اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة
المفصل واصطلاحا ما اي شي لم يتضح دلالته من
قول او فعل قيل اي مدلوله ولا يتعين ذلك بل
يجوز بقا الدلالة على ظاهرها وان كان اتضاحها
باتضاح المدلول والدلالة هنا اعم من اللفظية
كما قال غير واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة
اعم من ان تكون لفظية او غير لفظية ودلالة الفعل

عقلية انتهي قال الجلال المحلي فخرج المهمل اذ لا دلالة
له فقيل فيه نظر اذ يصدق عليه انه لفظ لم تتضح دلالته
بنا على ان السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرر
انتهي وقد اشار القوم الي هذا النظر والي دفعه
قال ابن الحاجب والمجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم
تتضح دلالته قال العضد والمراد ما له دلالة وهي
غير واضحة والا لورد عليه المهمل انتهي ففسر مرادهم
بذلك وبني عليه اندفاع الورود واقره السعد علي
ذلك وقال صاحب النقود في قوله والمراد ما نصه
للعلم بان البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهي واشار
بعضهم الي انه يجوز ان يقال انما يقال للفظ دلالته
غير واضحة لو كان له دلالة انتهي ولعل المراد ان
ذلك بحسب العرف فالجلال المحلي رحمه الله تعالي
لاحظ ان هذا هو مرادهم ومعني كلامهم فبني عليه
خروج المهمل وان لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل
العضد اذ حيث ثبت ارادتهم ما ذكر كما صرح به كان ذلك
لازم خروج المهمل من عبارتهم اذ قد ارادوا بها ما يخرجه
فلا غبار علي التصريح بخروج المهمل عنها فان قلت
قد اشتهر ان المراد لا يدفع الايراد قلت
اما اولا فهذا الذي اشتهر معارض بما يصرح به صنيع
المحققين كالعضد والسيد وغيرهما من اندفاع الايراد
ببيان المراد وصلوح العبارة له فانهم في مواضع
لا تحصي يبالغون في دفع الايراد حتي بتغليط المورد
مع انهم قد لا يزيدون في بيان الدفع علي بيان معني
صحيح تحتمله العبارة مع انها قد تكون ظاهرة ظهورا

تاما

تاما في خلافه بحيث لا تحتمله هو الا احتمالا بعيدا كما لا يخفي
ذلك علي من له المام بكلامهم فليتصفح المطول ونحوه وهذا
وان كان انما يقع منهم فيها كما تقدم عن العضد في هذا
التعريف مع اقرار السعد وغيره له عليه وهذا
ادل دليل علي ان اهل هذه الفنون يجوزون مثل
ذلك في التعاريف وان كان ممتنعا عند اهل المعقول
او بعضهم وانما قلت او بعضهم لان متقدميهم جوزوا التعريف
بالاعم والاخص ونحو ذلك واختاره غير واحد من
محققي المتاخرين واما ثانيا فيحتمل انهم يريدون
ان المتبادر عرفا من السالبة وجود الموضوع او ان
هذا عرف لهم ولو في نحو هذا المحل ويؤيد ذلك
ما تقدم عن اشارة بعضهم وخصوصا مع قرينة
ان الاصولي انما يبحث عن الالفاظ الموضوعة اذ بحثه
عن الادلة الشرعية التي لا تكون الا موضوعة
ويؤيده ذلك ما تقدم من تعليل النقود لما قاله
العضد وبالجملة فلا غبار علي كلام الجلال المحلي ولا نظر
فيه وخرج ايضا المبين لاتضاح دلالته كما قاله
الجلال المحلي قال العضد المبين نقيض المجمل فهو المتضح
الدلالة وكما انقسم المجمل الي المفرد والمركب فكذلك
مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون
في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد
يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل
شيء عليم انتهي وهذا اعني ما قاله الجلال المحلي
صريح في ان المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج
من المجمل علي الاطلاق ويصرح به قول العضد

في الاكثر وغير التعاريف الا انه قليل بالنسبة منهم

اعتراضا على تعريف ابي الحسين المجمل بما لا يمكن معرفة
المراد منه ما نصته وهو ايضا غير سديد اذ يرد
على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس
بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف
من البيان لا منه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازه
سواء بين او لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه
انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم
يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل
من البيان ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد
منه في حال من الاحوال انتهى قال السعد وقد
يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن
بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان
وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من
حيث ان المراد لا يعرف منه نفسه وان كان مجازا
من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعني هذا
الجواب بشيء اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام
القوم صريح في خلافه على ان الحق انه يصدق على
المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف
مراده منه بل انما عرف من البيان انتهى فالحاصل
ان كلا من المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من
المجمل على الاطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج
المأول لان ارادة المعنى المرجوح منه كارادة المعنى
المجازي من المجاز وقد قال الاصفهاني في شرح المختصر
يدخل في الحد المأول ايضا فان دلالته على المعنى
المرجوح ليست متضحة واجيب بان المأول صدق

عليه

عليه ان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح ورد هذا
الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه انه
ظاهر وداخل تحته من الوجه الاخر الذي كان به مأولا
وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما لم تتضح دلالته اصلا
والمأول تتضح دلالته في الجملة لان دلالته متضحة بالنسبة
الى المعنى الراجح فلا يكون داخلا تحت الحد انتهى قال
في العقود وليس غير صحيح اذ كل مجمل تتضح دلالته في الجملة
لما عند البيان او لما يفهم منه احد محامله انتهى كذا في النسخة
الواقعة لي وكانه احتجاج على رد هذا الرد بقوله
لان المجمل الى اخره ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان
لا يكون مجملا وفهم احد المحامل لا اعتبار به لان الكلام في
الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالاتضاح ثم قال
عن الخطيبي بل الجواب ان معنى المأول ان تتعدد
ولا تكون دلالته غير متضحة بالنسبة الى شيء منه بل يكون
مجملا لان المراد بما لم يتضح انه لم يتضح دلالته على شيء
من معانيه المتعددة والا فلا يطرد انتهى وقد ينظر
في هذا التفصيل مع ان من لازم المأول ان له معنى
ظاهرا صرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل
السابق وفي العقود نقلا عن غيره في جواب سؤال
اورده ذلك الغير ما نصه قلت انه يعني ابن
الحاجب جعل الدلالة المجازية حيث تعذرت الحقيقة
وتعددت المجازات من اقسام المجمل انتهى فليتامل
هذا الاطلاق والله سبحانه وتعالى اعلم كذا ذكر شيخنا
رحمه الله تعالى ومنه اي المجمل المتشابه قال
ابن السبكي ما استاثر الله اي اختص الله بعلمه وقد يطلع اي

الله عليه بعض اصفيائه انتهى قال الجلال المحلي اذ لا مانع
من ذلك منه الايات والاحاديث في ثبوت الصفات
لله المشكلة علي قول السلف بتفويض معناها اليه تعالي
كما سياتي مع قول الخلف بتاويلها في اصول الدين وهذا
الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالي منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات انتهى قوله وقد يطلع عليه
بعض اصفيائه قال المصنف ظاهره مناف لاستيثار
الله بعلمه فكان الاولي ان يقول بدله وقيل ما لا يطلع
عليه الا بعض اصفيائه ليشير الي ان التعريف الاول
مبني علي ان الوقف في الاية علي الا الله وهو ما نقله الشارح
اي المحلي في بحث المجمل عن الجمهور وان الثاني مبني علي
ان الوقف علي الراسخون في العلم وهو قول الاشعري
والمعتزلة وقال ابن الحاجب انه الظاهر لان الخطاب
بما لا يفهم بعيد وصحح جماعة منهم النووي في شرح مسلم
وعلله بانه يبعد ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد
من الخلق الي معرفته واجيب بان المصنف جار
علي القول بان المتشابه ما استاثر الله بعلمه بناء علي ان
الوقف علي الا الله واما اطلاعه بعض اصفيائه علي ذلك
فمعجزة او كرامة له فلا ينافي الاستيثار في الاية فلا يظهر
علي غيبه احدا المحصر في قوله تعالي ولله غيب السموات
والارض انتهى وقريب منه قول شيخنا رحمه الله
تعالي المراد بالاستيثار انه لا طريق للعباد الي كسبه من
الطرق المعهودة في الكسب وهذا لا ينافي الاطلاع علي
غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق المعهودة انتهى
تنبيه المحكم والمتشابه كما يطلقان علي غير وذلك

علي ما ذكر يطلقان

كثير

كثير منه المحكم ما احكم اي اتقن فلا يتطرق اليه خلل كالقران
قال تعالي كتاب احكمت اياته اي نظمت نظما محكما لا يتطرق
اليه خلل في اللفظ ولا في المعنى والمتشابه ما تماثلت ابعاضه
في الاوصاف كالقران ايضا قال تعالي الله نزل احسن
الحديث كتابا متشابها اي متماثل الابعاض في الاعجاز وصحة
اللفظ والمعنى والدلالة ومنه المحكم ما خلص لفظه من
الاشتراك والمتشابه بخلافه ومنه المحكم ما اتصلت
حروفه والمتشابه بخلافه كالحروف المقطعة اوائل
السور والصريح في اللغة اسم لما هو ظاهر المراد عند
السامع بحيث يسبق الي افهام السامعين المراد منه نحو
انت طالق بعت واشتريت ماخوذ من قولهم المحق
الصريح ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه
علي ساير الابنية وعند الاصوليين ما اي معنى
وضع اللفظ له والوضع تخصيص شي بشي بحيث متي
علم الاول فهم الثاني اي جعله في مقابله وبازايه بان اريد
به ذلك وهذا التخصيص بحيث متي علم ذلك التخصيص
وعلم الاول فهم الثاني وانما قيدنا بالعلم بالتخصيص لانه
لو لم يعلم لم يفهم الثاني من الاول اصلا وان ثبت الوضع
في نفس الامر فان قلت اذا كان الموضوع له حاضرا
في ذهننا وعلمنا الموضوع لم يلزم منه حصول الموضوع
له لانه كان حاصلا قبله فلو حصل منه لزم حصول الحاصل
مرة ثانية وهو محال فلا يصدق تعريف الوضع علي شي
اصلا اذ ما من شي الا وقد يعلم ولا يفهم منه الثاني اي
اذا كان الثاني حاضرا فلا يصدق انه متي علم فهم منه
الثاني قلت اجيب بان المراد انه يلزم من

العلم به العلم بشي اخر لو لم يكن معلومًا اي بحيث لو لم يكن
الثاني حاضرا او وجد الاول وجد الثاني او المراد من
العلم بالشي وفهمه التوجه والالتفات اليه حاصلا كان اولا
والذهن اذا كان متوجها الي شي ثم توجه الي اخر نقل توجهه
الي الاول علي ما تقرر في محله فمتي يتوجه الي الدال
نقل توجهه الي المدلول ثم يلتفت الي المدلول التفاتا
مجددا وهذا التوجه المجدد من الدال فصح انه يلزم
من التوجه الي الدال حصول المدلول والتوجه
ان لم يكن حاصلا ومجرد التوجه ان كان حاصلا فتدبر
فان قلت يلزم ان لا يكون الحرف موضوعا لان فهم
معناه منه موقوف علي ذكر المتعلق كما تقرر في كتب
النحو فلو ذكر بلا متعلق لم يفهم منه المعني فلا يصدق انه
متي علم فهم معناه قلنا بعد التنزل المراد انه
متي علم وحده او متي علم مع شي اخر فالوضع علي قسمين
احدهما ما كان بحيث اذا علم الاول وحده فهم الثاني
وثانيهما ما كان بحيث اذا علم الاول مع غيره فهم
الثاني ومنه الحرف اذ كل ما علم مع متعلقه فهم
معناه فوضعه من القسم الثاني ويرد علي تعريف
الوضع حينئذ انه يستلزم ان تكون المجازات اي
الالفاظ المستعملة في غير الموضوع له مع قرينة لانها
متي علمت مع القرينة فهم المعني مع انها ليست
بموضوعة فيفسد التعريف وقد يجاب
بانها موضوعة بهذا المعني وان كانت غير موضوعة
بمعني اخر للوضع علي ما حقق في محله فلا يضر دخولها
والجواب المختار ان المجاز قد خصص بازاء المعني واعتبر

المخصص

المخصص مع القرينة فكانه قد خصص اللفظ مع القرينة
ولا يعلم المعني الا من المجموع كما تقرر في موضعه بخلاف
الحرف فانه قد خصص وحده بازاء المعني من غير اعتبار
المتعلق في التخصيص الا ان معناه لا يمكن فهمه بدون
المتعلق فاذا ذكر المتعلق كان المعني مفهوما من الحرف
للوضع الا انه يشترط وجود المتعلق فحاصل التعريف
انه تخصيص شي بنفسه بحيث اذا علم الاول فهم الثاني
منه فخرج المجاز لانه لم يخصص وحده بل مع القرينة
فلم يعلم منه بل منه ومن غيره كذا افاده استاذنا
رحمهما الله تعالي واولي منه اي مما ذكر قول الحنفية
اي لفظ فهم المراد منه ظهور انما بالاستعمال
وتقدم بيان معناه فيدخل فيه المبين والمحكم ولعل
وجه الاولوية ان الاكثر في الاستعمال اطلاق الصريح
من غير تقييد علي اللفظ دون المعني مع انه انسب
بالمعني اللغوي فليتامل وليحرر والكناية في اللغة
مصدر قولك كنيت بكذا عن كذا وكنوت اذا تركت
التصريح به وفي الاصطلاح تطلق علي معنيين احدهما
معني المصدر الذي هو فعل المتكلم اعني ذكر اللازم
وارادة الملزوم مع جواز ارادة اللازم ايضا فاللفظ
مكني به والمعني مكني عنه والثاني نفس اللفظ وهو
الذي اشار اليه المصنف بقوله ما لزم اي لفظ معناه
الذي اريد به ذاتا والا فمعناه الذي وضع له اللفظ قد
يراد منه عما اي عن معني وضع اللفظ له مع
جواز ارادة ذلك المعني مع لازمه عقليا كان ذلك
اللازم او عاديا واللازم بينا او اللازم الذي ينتقل

الملزوم اليه بواسطة والذي ينتقل اليه بلا واسطة
مثال الاول قولهم فلان كثير الرماد كناية عن كرمه فانه
ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة الطبخ ومنها الى كثرة
الضيفان ومنها الى الكرم واللزوم في كل عادي ومثال
الثاني قولهم فلان طويل النجاد يعنون به طويل القامة
اذ طولها لازم لطول النجاد اي حمايل السيف مع جواز
ان يراد به حقيقة طول النجاد وقولنا مع جواز ارادة
ذلك المعنى مع لازمه انما يكون فصلا لاخراج المجاز
عند من يمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز قيل اي
قال بعضهم واولى منه ان يقال الكناية افادة
الملزوم بذكر لازمه وينبغي ان يعلم انه لم
يرد بصيغة التمريض في هذا القول بل
مجرد بيان اولوية الاول وكثيرا ما يراد مثل ذلك
من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا
ينافي ما تقدم من اطلاقها على المعنيين السابقين فالتعريف
باعتبار المعنيين وكل منهما صواب الا ان الاول اولى
فان قيل اللفظ في مجموع المعنى الحقيقي والمجازي
مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا
الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على
انه وحده ليس مرادا وهو لا ينافي كونه داخلا تحت
المراد فان قيل اذا استعمل اللفظ في مجموع المعنى
الحقيقي والمجازي يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز
واهل البيان لا يجوزون الجمع بينهما قلنا استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه المختلف فيه هو ان يكون

كل

ذكر لزومه

الجمع

129.

كل من المعنيين مقصودا بالذات والاثبات والنفي اما
اذا كان احد المعنيين تابعا غير مقصود بالنفي والاثبات
فيجوز بلا خلاف وقد تقدم ما يعلم منه ذلك ثم رأيته
قال في التلويح ما نصه واما عند علماء البيان فلان
الكناية لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق
به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب
كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى
طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط
بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش
استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند
المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في
معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال
منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية
مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى
الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز
فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه
يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر
في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز
عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى
الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من
يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل
الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل
قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد

وحده او غير معناها وحده او معناها معاه

بها معناها او غير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد
والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا
مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا
لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة
جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك
بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين
ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال اذا
اريد بالكلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما
معا بالذات وفي الكناية اريد المعنى الحقيقي للانتقال
منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل
في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا
معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه ه
منافيا في ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون
للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا
من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا
يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له
منافيا لارادة الموضوع له لامتنع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة
غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلويح سقناه مع
طوله لنفاسته وكثرة فوايده ولا يخفى عليك ان
قوله من عندك الى اخره يدل على ان الاخبار
بغير الواقع انما يكون كذبا اذا لم يكن المقصود به الانتقال

الخاص

الكلام

اخره وهذا جار في التعريض بلا فرق كما هو ظاهر بل الظاهر
انه لا يقصد الاخبار بالنسبة للمعنى الاصلي وانما قصد مجرد
تصويره لينتقل منه الى المعنى الاخر وقوله فيصح الكلام
وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي مع
قوله وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في امكان المعنى
الحقيقي الى اخره ومع قوله عقبه وبالجملة كون الكناية
من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره الى اخره يفيد
ان الكناية على الاول حقيقة مع انتفاء المعنى الحقيقي واستحالته
وكان وجهه ان تحقق المعنى وعدم تحققه امر خارج عن
مدلول اللفظ بناء على انه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي
وهذا جار في التعريض ايضا بلا فرق كما هو ظاهر
وبه يندفع ما قد يتوهم انه اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون
حقيقة نعم هذا يشكل على ما مشى عليه بعضهم من وضع
اللفظ للمعنى الخارجي دون الذهني اللهم الا ان يخص ذلك
بغير الكناية والتعريض فليتامل واعلم ان الكناية عند
الفقهاء اعم من الكناية باصطلاح البيانيين فانها عند الفقهاء
ما احتمل معنيين فاكثر سواء كان احد المعنيين او المعاني
لازما لغيره منها ام لم يكن فقول القايل لزوجته لا انده
سربك اي لا ازجر ابلك كناية عند الفريقين لانه لفظ استعمل
في معناه مرادا منه لازم المعنى وهو انقطاع ما بينهما
من علقة الزوجية وقوله حبلك على غاربك يصح كونه
من مجاز التمثيل وقوله انت خلية وانت برية يحتمل
من [illegible] ويحتمل من غيره مع ان الاستعمال في الجميع
حقيقة واما التعريض فالظاهر ان معناه باصطلاح الفقهاء

والبيانيين واحد وقد ذكره فقهاؤنا معترفا بالكناية حيث
قالوا التعريض بالقذف لا يوجب الحد وان نواه خلافا
لمالك ومنفرد داحيث قالوا للامام او نائبه التعريض
بالرجوع لمن اقر بعقوبة لله تعالي بشروط وفي مواضع
اخري كذا ذكره الكمال بن ابي شريف والتعريض
لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره كما في قوله تعالى
حكاية عن الخليل عليه افضل الصلاة والسلام بل فعله
كبيرهم هذا نسب الفعل الي كبير الاصنام المتخذة
الهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا لقومه
العابدين لها بانها لا تصلح ان تكون الهة لما يعلمون
اذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل
اي كسر صغارها فضلا عن غيره والاله لا يكون عاجزا
وقال السكاكي الكناية تتفاوت الي تعريض وتلويح
ورمز وايما واشارة وذكر في شرح المفتاح انه انما
قال تتفاوت ولم تنقسم لان التعريض وامثاله (يتقدم)
مما ذكر ليس من اقسام الكناية بل هو اعم قال السعد
وفيه نظر والاقرب انه انما قال ذلك لان الكناية (قالك)
بالنسبة الي المعني المكني عنه لا تكون تعريضا قطعا يقال
عرضت لفلان وبفلان اذا قلت قولا وانت تعنيه
وكانك اشرت به الي جانب وتريد جانبا اخر ومنه
المعاريض في الكلام وهي التورية بالشي عن الشي
وقال صاحب الكشاف الكناية ان تذكر الشي بغير
لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر شيئا تدل به (للمحتاج مه)
علي شي لم تذكره كما يقول المحتاج اليه جيتك لاسلم
عليك

عليك فكانه امالة الكلام الي عرض يدل علي المقصود ويسمي
التلويح لانه يلوح منه ما يريد وقال ابن الاثير في المثل
السائر الكناية ما يدل علي معني يجوز حمله علي جانبي الحقيقة
والمجاز بوصف جامع بينهما ويكون في المفرد والمركب
والتعريض هو اللفظ الدال علي معني لا من جهة الوضع
الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص
باللفظ المركب كما يقول من يتوقع صلة والله اني محتاج
فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة ولا
مجازا وانما فهم المعني من عرض اللفظ اي من جانبه
لم يعلم من علم البيان وغيره والايمان لغة نصب
علي الظرفية الاعتبارية متعلق بمعني لنسبة الخبر
الي المبتدا او حال منها علي جوازه من المبتدا اي حال
كونه كاينا في اللغة اي الالفاظ الموضوعة بوضع العرب
ومن جملتها اي ملاحظا فيه ذلك التصديق قال
السعد التفتازاني اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله
صادقا من الامن كان حقيقة امن به امنه التكذيب
والمخالفة يعدي باللام كما في قوله تعالي حكاية وما
انت بمومن لنا اي مصدق وبالبا كما في قوله صلي
الله عليه وسلم الايمان ان تومن بالله الحديث اي تصدق
وليس حقيقة التصديق انه يقع في القلب نسبة الصدق
الي الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل اذعان
وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم كما صرح
به الامام الغزالي وبالجملة المعني الذي يعبر عنه
في الفارسية بكرويدن وهو معني التصديق المقابل

للتصور حيث يقال في اوايل علم الميزان العلم اما تصور
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار صح ان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا
ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد
للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا
المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير
من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان انتهى واذا
عرفت حقيقة معنى التصديق في اللغة فاعلم ان الايمان
شرعا التصديق اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
بالقلب بما جاء من عند الله اي بحقيقة ما جاء من عند
الله وعلم مجيئه به ضرورة كالتوحيد والنبوة والبعث
وفرض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وذلك كايمان اهل
بيعة العقبة من الانصار ومن اسلم باسلامهم من
اهل المدينة قبل قدوم مصعب بن عمير عليهم والاقرار
بالشهادتين لدلالته عليه محصل لعصمة الدم والمال
ولاجرا احكام الاسلام ثم لما قدم عليهم مصعب وعلمهم
الشرايع وعلموها بالضرورة كان يجب عليهم الايمان
بتفاصيلها اولا فاولا وهكذا الشان غيرهم ممن يعلم
التفاصيل اما من علم بعض التفاصيل بالضرورة ابتدا
كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والصيام ثم صدق

كما

كما وقع لصاحبي ثعلبة فان الايمان في حقه التصديق اجمالا	هو صح
فيما لم يعلم تفاصيله وتفصيلا فيما علم تفاصيله ومن يجحد
شيا من التفاصيل فان كان جحده ينفي الاستسلام او يوجب	ستسلام صح
التكذيب كجحد وجوب صلاة الخمس او الزكاة ونحوهما فجحده
كفر والا فجحده فسق وضلال ويفرق في هذه الامور بين
من هو شاهد عند النبي صلى الله عليه وسلم يسمع ما جاء به
ويعلمه ضرورة وان لم ينقل لغيره الا احادا فيكون جحد
الشاهد تكذيبا فيكفر بخلاف من ينقل اليه ذلك احادا
فان جحده ليس بكفر كذا ذكره الكمال بن ابي شريف
وما ذكره المصنف هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه
شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه
المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار
من كان يعرف الحق يقينا ~~من غير اذعان وقبول~~
وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج
التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم وقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم	الايمان صح
وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
حيث نسب فيها وفي نظايرها المفيد المحصورة الايمان
الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق
والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا
عليه في غير موضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا

وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم
وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام
ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان تجعل الاعمال جزءا
من حقيقة الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم
من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان
تكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه
كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا
لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد
هذه الامور وكالاغصان للشجرة تعد جزءا منها ولا يقال
بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث
الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا
الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان
عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبينه
وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع
التصديق والاعمال حقيقة كان المعتبر في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها
مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي
الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق
بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها
فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها
كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال اثارا
خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان
مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا بكون

اطلاق

اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع
ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا
الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج كذا ذكره الجلال
الدواني رحمه الله تعالى وقيل اي وقال بعضهم هو اي
الايمان التصديق بذلك اي بما جاء من عند الله على
ما تقدم بيانه والاقرار به اي بما جاء من عند الله باللسان
والمراد به الاتيان بكلمتي الشهادة الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط والاقرار قد يحتمله كما في حالة
الاكراه واعلم ان التقييد باللسان بالنظر الى الغالب
والواقع وهو ان آلة التكلم هي تلك الجارحة ولو وجد
التكلم بغيرها كما اذا فقد لسانه والله مكنه من الاتيان بالحروف
فاتى بكلمتي الشهادة كفى ذلك فالمراد ان يكون بالالة
المعهودة في الجملة فان الحلق والشفة معهودتان وهذا
مما لا ينبغي الشك فيه لكن بقي النظر في ان خصوص
الالة المعهودة لها دخل او اللازم كونه بالة فلو وضع
الله القوة التي في اللسان والحلق والشفة في جارحة
اخرى كما هو المنصوص في القيامة قالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا قالوا انطقنا الله الاية والتاويل فتح باب الالحاد
ومنشا الفساد واتى بالشهادتين فهل يكتفي بذلك كما
هو الوجه اولا وظاهر المنقول الثاني والوجه
المعقول هو الاول فالذي لا بد منه كونه بالة من الالات
التي هي سبب في صدور الصوت المخصوص فتدبر ذلك
فانه مما لم يتعرض له فيما علمت بقي ايضا انه هل يكتفي

بغير اللسان مع وجود اللسان وسلامته فان قيل
ان اطفال المومنين الذين لم يميزوا مومنون ولا تصديق
فيهم قلت اجيب بان كلامنا في الايمان الحقيقي لا الحكمي
فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
كما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام قلت اجيب
بان التصديق باق في القلب والذهول في حال النوم والغفلة
انما هو عن حصوله ولو سلم ان التصديق لا يبقى في حال
النوم والغفلة فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرا عليه
ما يضاده في حكم الباقي كما ان المومن اسم لمن امن في الحال [كما كان]
او في الماضي ولم يطرا عليه ما هو علامة التكذيب ولهذا
كان الاقرار في العمر مرة كافيا مع انه جزء مسمى الايمان
وقد اورد على الجواب ان قوله فيه التصديق باق في
القلب وانما الذهول عن حصوله بنا على ما عليه المتكلمون
من ان النوم ضد الادراك الذي هو الشعور بالفعل لا ضد
حصول ادراك سابق على النوم محفوظ مع الغفلة عنه وليس
مرادهم ايضا انه ضد الادراك المذكور بمعنى انه يرفعه
اصلا والا لاحتاج كل نايم الى استيناف تعلم او ستظهر جديد
ليحفظ ما علمه قبل نومه وهو معلوم البطلان بالضرورة
وعبارة بعضهم التصديق باق في القلب اما لانه ليس بادراك [بادراكه]
بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الامامين ولا نسلم المنافاة
بينه وبين النوم اما لانه لا منافاة بين نوم المرء وادراكه
واما لانه لا مضادة بينهما على ما هو راي الفلاسفة واما
لعدم اتحاد محلهما على ما يشعر به قوله عليه الصلاة والسلام
تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو راي الاستاذ ولو سلم

المنافاة

المنافاة كما هو راي الاشاعرة فالشارع جعل التصديق المحقق
في حكم الباقي ما لم يطرا عليه ما يضاده وكذا يمكن ان يقال
مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار
ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار مرة فلا حاجة
الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا
مثل ذلك فتدبر انتهى هذا الذي ذكر من ان الايمان
هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلما ومنهم كثير
من المحققين كما قاله في شرح المقاصد قال وهو المحكي
عن ابي حنيفة وقد يقع في عبارة بعض من ذهب اليه
من العلما بدل التصديق المعرفة تارة والعلم تارة والاعتقاد
اخرى وعلى الاول وهو ان الايمان التصديق بالقلب واليه
ذهب جمهور المحققين الاقرار شرط لاجرا احكام الدنيا
كالصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والتوارث
والمطالبة بالزكاة ونحو ذلك قال في شرح المقاصد ولا
يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم به وان لم يظهر
على غيره والدنيا نقيض الاخرة وهي دار الفنا وهي ما على
الارض مع الجو والهوا وقيل كل حادث قبل الدار الاخرة
وفي النهاية اسم لهذه الحياة مونث ادنى اجريت مجرى
الاسما فلهذا انث وجرد عن لوازم التفضيل وقلبت
واوه الفا فان اصلها اذا ذكر لا يونث ولا تقلب واوه الفا
وانما كان الاقرار شرطا لاجرا الاحكام الدنيا لان التصديق
امر باطني لا بد له من علامة وهي الاقرار من القادر

عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا
حتى يكون المنافق مومنا فيما بيننا كافرا عند الله تعالى
قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد
لهم نصيرا قال بعضهم لكنه قد يكتفي بدليله كوجوده في
دار الاسلام وساير امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم
وعلى المراد انه شرط لاجرا احكام المومنين في الدنيا على الاول و
القادر على التلفظ بالشهادتين والزم القايلون بهذا اه
القايلين بالثاني بان من صدق بقلبه فمات قبل اتساع
وقت التلفظ بالشهادتين يكون كافرا وهو خلاف الاجماع
على ما نقله الامام الرازي وغيره قال المصنف رحمه
الله تعالى ويجاب بان هذا الالزام انما يتم على من في
اطلق الشطرية دون من قيدها بالقادر وعلى الثاني
وهو ان الايمان مجموع التصديق والاقرار على ما تقدم
بيانه فيكون الاقرار شطرا من الايمان هما عمة من العلا
منهم كثير من المحققين كما تقدم والعلامة ابو الفضل
عبيد الله بن محمد ان وفي وصفه بالعلامة نظر
لان هذا اللفظ انما يناسب فيما بين العلما من جمع جميع
اقسام العلوم كما هو حقه من العقلية والنقلية وليس
ابن عبدان الا من العلا في العلوم النقلية ولذا خص من
بين العلا قطب الملة والدين الشيرازي بالعلامة حيث
سبق العلا كلهم في جميع اقسام العلوم ما من علم الا وهو
فيه اوحدي وما من مقصد الا وهو فيه المعي
وكانه بنى اطلاقه على عدم الاعتداد بالعلوم الفلسفية
وحيث قلنا بوجوب النطق بالشهادتين على وجه الشطرية

او

او الشرطية للايمان والاسلام فهل يجب تكرر النطق بهما او
يجزي في العمر مرة فيه خلاف هكذا نقله الزركشي في كتابه
ما لا يسع المكلف جهله ثم قال والمشهور وجوبهما مرة
واحدة عند البلوغ لتحقق الاسلام وبهما ترتبط الاحكام
الشرعية في الدنيا وجودا وعدما وجميع التكاليف واما
سعادة الاخرة فموقوفة على النطق بهما مقرونين
بالاعتقاد الصحيح الجازم بالقلب وبحسب قوة هذا
الاعتقاد وضعفه يكون ترتب حقوقهما عليها وانفكاكهما
عنها وقال السنوسي واعلم ان الناس على صنفين
مومن وكافر اما المومن بالاصالة فيجب ان يذكرها مرة
في العمر ينوي بتلك المرة الوجوب وان ترك ذلك
فهو عاص وايمانه صحيح ثم ينبغي ان يكثر من ذكرها بعد
اداء الواحدة ولم تجب ثم قال واما الكافر فذكر لهذه
الكلمة واجب شرط لصحة ايمانه القلبي مع القدرة
وان عجز عن ذكرها بعد حصول ايمانه القلبي لمفاجاة
الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب هذا هو المشهور
من مذاهب اهل السنة انتهى المقصود منه قال
المصنف وتظهر ثمرة الخلاف فيمن صدق بقلبه ولم يتلفظ
بالشهادتين مع تمكنه من التلفظ بهما ومع عدم مطالبته
به فانه مومن عند الله تعالى على الاول دون الثاني
وان كان كافرا عندنا عليهما انتهى وقال السعد بنا على
الاول فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مومن عند
الله تعالى وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فعلى العكس قال

وقد انعقد الاجماع على ايمان من صدق بقلبه ومنعه مانع
من الاقرار بلسانه كخرس ونحوه فبطل قول الكرامية
ان حقيقة الايمان مجرد النطق بالشهادتين انتهى لكن قال
النووي رحمه الله تعالى في شرح مسلم اتفق اهل السنة
من المحدثين والفقها والمتكلمين على ان المومن الذي يحكم
بانه من اهل القبلة ولا يخلد في النار هو الذي اعتقد
بقلبه ونطق بالشهادتين بلسانه فان اقتصر على احدهما
لم يكن من اهل القبلة اصلا الا اذا عجز عن النطق لخلل
في لسانه ونحوه هكذا ذكره في كتاب الايمان وفي اثنايه
ذكر مسلم حديث من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل
الجنة فنقل النووي رحمه الله تعالى عن القاضي عياض
رحمه الله تعالى واقره ما نصه قد يحتج بهذا الحديث
من يرى ان مجرد معرفة القلب نافعة دون النطق
ومذهب اهل السنة ان المعرفة مرتبطة بالشهادتين
لا تنفع احديهما ولا تنجي من النار دون الاخرى الا من
عجز عن النطق لافة بلسانه ونحو ذلك انتهى ولما
ذكر مسلم رحمه الله تعالى بعد ذلك قوله صلى الله عليه
وسلم لابي هريرة رضي الله تعالى عنه من لقيت ورا
هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه
فبشره بالجنة قال النووي رحمه الله تعالى فيه
دلالة ظاهرة لمذهب اهل الحق انه لا ينفع اعتقاد
التوحيد دون النطق ولا النطق دون الاعتقاد
بل لا بد من الجمع بينهما كما تقدم ايضاحه اول الباب
انتهى والاسلام شرعا اعمال الجوارح من الطاعات

كالتلفظ

كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة ونحو ذلك ولا تعتبر
الاعمال المذكورة في الخروج بها عن عهدة التكليف بالاسلام
الا مع التصديق المذكور ومن ذهب الى اتحادهما قال ان
كلا منهما تصديق وعمل قال الامام البغوي رحمه الله
تعالى في الكلام على حديث جبريل المشهور جعل النبي
صلى الله عليه وسلم الاسلام هنا اسما لما ظهر من الاعمال
والايمان اسما لما بطن من الاعتقاد وليس ذاك لان الاعمال
ليست من الايمان ولا لان التصديق ليس من الاسلام
بل ذاك تفصيل لجملة كلها شي واحد وجماعها الدين
ولذا قال عليه الصلاة والسلام هذا جبريل اتاكم
يعلمكم دينكم وقال تعالى رضيت لكم الاسلام دينا
ولا يكون الدين في محل الرضى والقبول الا بانضمام التصديق
اليه انتهى فالتصديق والعمل عند هولا يتناولهما
اسم الايمان والاسلام جميعا ولا يخفى عليك ان غرض هولا
تفسير الايمان والاسلام الكاملين اذ ان الايمان والاسلام
المنجي حاصل عند هولا بمجرد التصديق والاذعان ونافع
في الاخرة من غير توقف على الاعمال الا ان النطق له
بالشهادتين فيه الخلاف السالف وخالف في ذلك المعتزلة
فجعلوا الاعمال ركنا من الايمان المنجي ولما ذهب النسفي
في عقايده الى اتحادهما بينه السعد التفتازاني بتقرير
غير هذا فقال فيما يتبين به الايمان اولا ان حقيقته
هي التصديق والاذعان كما اسلفنا ثم قال وحقيقة
الاسلام هي الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان وذلك حقيقة التصديق المذكور ويؤيده

يعني القول بالاتحاد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم وبالعكس
ولا نعني بوحدتهما سوى هذا قال وظاهر كلام المشايخ
انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما
عن الاخر لا الاتحاد في المفهوم لما ذكر في الكفاية ان الايمان
هو تصديق الله فيما اخبر به من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته ولا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي والايمان لا ينفك عن الاسلام حكما
فلا يتغايران فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب
امنا الاية صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد
بدون الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر
من غير انقياد الباطن قال فان قيل قوله عليه
الصلاة والسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وتقيم الصلاة الحديث دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان
ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه الصلاة والسلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده
فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلاة الحديث وكما قال
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق انتهى كلامه رحمه
الله تعالى ملخصا واما الاحسان فهو ان تعبد الله كانك

تراه

تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ومعنى هذا مراقبة
الله تعالى في العبادة الشاملة للايمان والاسلام كي تقع
على وجه الكمال من الاخلاص وغيره فهو كمال بالنسبة
للايمان والاسلام ومن ثم جرت العادة بتاخر الكلام عليه
عنهما والكلام في هذا المقام طويل الذيل عظيم النيل
وقد اتينا ان شاء الله تعالى على زبدة ما هنالك وبالله
التوفيق فان قلت ما الدين قلت هو وضع الهي
سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير
بالذات فان قلت وما اموره قلت قال الامام
النووي امور الدين الصحة بالعقد والصدق بالقصد
والوفا بالعهد واجتناب الحد اما الصحة بالعقد
فالاعتقاد الصحيح السالم من التشبيه والتعطيل والتجسيم
في صفات الله تعالى واما الصدق بالقصد فالعبادات
بالنية والعمل بالاخلاص واما الوفا بالعهد فاداء
الفرايض الخمس في اوقاتها واما اجتناب الحد
فاجتناب محارم الله عز وجل قال الله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
والله اعلم وشرايط جمع شريطة بمعنى مشروطة
وتانيث العدد لتاويل شرايط بشروط واعلم
ان زيادة التا للمذكر وتركها للمونث انما يجب اذا
كان المميز مذكورا بعد اسم العدد واما اذا حذف
او قدم وجعل اسم العدد صفة فيجوز في اسم العدد
اجرا هذه القاعدة ويجوز تركها كما في غيرها تقول

مسايل تسع ورجال تسعة وبالعكس كذا نقله الامام النووي
رحمه الله تعالى عن النحاة فاحفظها فانها عزيزة
نعم لم تنحصر شروطه بالمعنى الاتي في الخمسة
والعشرين بل بقي امورا خر مبينة في المطولات فعموم
المبتدا هنا وخصوص الخبر وهو قوله خمسة وعشرون
شرطا [redacted] يقصد به حقيقة الحصر بل التسهيل
على المبتدي بكفه عن التوجه لغير ما الموقع في المشقة
الناشي عن الاشارة للغير بالتعبير بما يشعر بعدم الحصر
فيها احدها اي اولها عدل عنه دفعا من اول الامر
لتوهم سوال الترجيح بلا مرجح ان تعتقد ان الله تعالى
عما لا يليق به علوا كبيرا موجود وانما قلنا ان من
شرايط الايمان الاعتقاد بان الله تعالى موجود
لقوله اي قول الله وجملة تعالى معترضة
او حالية للتعظيم والتمييز اي عما لا يليق به علوا
كبيرا انني انا الله فقوله لقوله تعالى علة
للقول المذكور او للاعتقاد لا للوجود لفساده كما
هو ظاهر ولان المعدوم لا يصح منه فعل ولا ارادة
ولا غير لهما اي الله تعالى واحد في ذاته فلا ينقسم ثانيهما ان تعتقد انه
بوجه لا فعلا ولا وهما ولا فرضا اي مطابقا للواقع فلا يرد
ان للعقل فرض المحال وصفاته فلا نظير له وافعاله
فلا مشابهة بينه وبين غيره لا شريك له في الالوهية اي
الوجوب الذاتي ولا في خواصها من استحقاق العبادة
وعدم المسبوقية بالعدم وايجاد العالم بجميع جواهره
واعراضه وتدبيره كله وخالف في ذلك اهل الضلال

من

من النصارى فانهم قايلون بالتثليث اي كون الالهة
ثلاثة الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى
انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله
اوكون الله ثلاثة ان صح انهم يقولون الله ثلاثة اقانيم
الاب والابن وروح القدس ويريدون بالاب الذات
وبالابن العلم وبروح القدس الحياة وهم قايلون
في الحقيقة بكونها ذوات لانهم قالوا بانتقال اقنوم
العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل
بالانتقال هو الذوات لامتناع الانتقال على الاعراض
فقد قالوا بذوات قديمة ومن الثنوية من المجوس
فانهم قايلون بالاصلين للعالم النور والظلمة فانهما عندهم
قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلهم ارادوا
بالنور والظلمة خلاف المتعارف والا فالظلمة عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيا والنور ما قام بالمضي
لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضي لذاته كالشمس فهو
ضوء قال السيد فاذا قوبل الضو بالنور اريد بهما
هذان المعنيان انتهى وقد رمز الى انه اذا اقتصر
على احدهما اريد به ما يشمل الاخر كما قال الفقهاء في الفقير
والمسكين اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا فهما عرضان
لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما
ومن المانوية والديصانية من الثنوية فانهم قايلون
بان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
قال السيد وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم

الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معني اخر سوي
المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
انتهى وانما قلنا انه من شرايط الايمان الاعتقاد المذكور
لقوله اي الله وجملة تعالى معترضة او حالية
للتعظيم والتمييز اي عما لا يليق به علوا كبيرا لو كان فيهما
اي السموات والارض الهة الا الله اي غير الله وصف
بالا لتعذر الاستثنا لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته
على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه والمراد
ملازمته لكونها مطلقا او مع حملها على غيره كما استثني
بغيره حملا عليها ولا يجوز الرفع حملا على البدل لانه متفرع
على الاستثنا ومشروط لفسدتا اي لخرجتا عن هذا
النظام المشاهد فان قيل لا يلزم من الاية نفي واحد
غير الله تعالى بل اللازم نفي جمع غير الله تعالى والمطلوب
اثبات الوحدة وان سلم فاللازم نفي الغير الكاين في
السموات والارض لا الغير مطلقا قال استاذ شيخنا
واقول المراد بالجمع ما فوق الواحد فلو وجد فيهما
شخص واحد غير الله تعالى صح ان فيهما متعددا غير
الله تعالى لان مجموع ذلك الشخص وذات الله تعالى
متعدد غير الله فيلزم من نفي متعدد متصف بانه
غير الله نفي غير الله فافهم والدليل الدال على نفي
التعدد فيهما دال على النفي مطلقا الا انه خص ذلك
بالنفي نظرا الى الواقع وزعم المعاند فتدبر قال
المولى سعد الدين واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة

بان يكون في كلام غير موجب

الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو
اللايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله
تعالى ولعلى بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد
بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد
التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفايه بل
النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد
بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان
لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع
لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم
انتفا المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان
اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفا اللازم ان
اريد الامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفا
الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول فلا يفيد الا الدلالة
على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفا
التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل
في الاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط من غير
دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما
لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه
على بعض الاذهان احد الاستعمالين فيقع الخبط انتهى
قوله وقد يشتبه على بعض الاذهان الى اخره اشار

به الي ما وقع لابن الحاجب مما حكاه عنه في شرحيه على
التلخيص وشنع عليه في الرد وحاصل الجواب ان للو
استعمالين احدهما ان يقصد فيه المتكلم افادة سبب
انتفا الجواب وهو انتفا الشرط المحكمة تلازمهما اثباتا
كما في قولك لو جيتني اكرمتك اي للكنك لم تجي فلم اكرمك
وهذا استعمالها اللغوي والاخر افادة العلم بانتفا الشرط
لمن يعلم انتفا الجزا اللازم للشرط فيستدل بانتفا الجزا
المعلوم لحمل على انتفا الجزا المجهول له اذ انتفا الجزا اللازم الشرطية
مع وجود الملزوم رافع للزوم والاية من هذا الاستعمال
ولكن ظاهر كلامه ان المعنى الثاني انما هو بحسب
الاوضاع الاصطلاحية لا باب المعقول وان الاية الكريمة
واردة على مقتضى اوضاعهم قال السيد وفيه بعد
جدا والحق انه ايضا من المعاني المعتبرة عند اهل اللغة
الواردة في استعمالتهم عرفا فانهم قد يقصدون الاستدلال
في الامور العرفية كما يقال هل زيد في البلد فتقول لا
اذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على
عدم كونه في البلد ويسمي علما البيان مثله بالطريقة
البرهانية لكنه اقل استعمالا من المعنى الاول كالمعنى
الذي [illegible] ذكره في نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه
انتهى ولانه لو كان معه اله غيره لما استقام الخلق والامر
اذ قد يريد احدهما ايجاد شي ويريد الاخر نفيه اي لانه
يجوز ان يريد احدهما ايجاد شي ويريد الاخر نفيه بان
يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما
في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بلغ مقابلة

بين

بين الارادتين فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع
ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيتعين وقوع احدهما
فلا بد ان يكون احدهما وهو الذي لم يقع مراده مقهورا مغلوبا لعدم
وقوع مراده والمقهور لا يكون خالقا ولا الها لعجزه المنافي للالوهية غالبا فلا يكون ح
فلا يكون الاله الا واحدا فان قيل اذا كان عدم حصول المراد
عجزا لزم المعتزلة ان يقولوا بالعجز في حق الباري تعالى وتقدس
لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة له تعالى ولا تحصل اجيب
بان المشية عندهم نوعان مشية قطعية يسمونها مشية قسر
وليست متعلقة بطاعة الفاسق والعجز هو التخلف فيها ومشية
تفويضية مثل ان تقول لعبدك افعل كذا ولا اجبرك عليه وهذه
هي المشية المتعلقة بطاعة الفاسق ولا عجز في التخلف عنها
ثالثها اي الشرايط ان تعتقد انه اي لله وجلت نعماؤه
متصفة او عالية للتعظيم والتمييز عما لا يليق به وعلو الكبريا
لا يشبه غيره اي لا يماثل غيره اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر انه لا يماثل شيا بهذا المعنى والا لما اختلفا
بوجوب الوجود وخواصه وعدمها واما اذا اريد بها كون
الشيين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح
له الاخر فلان شيا من الموجودات لا يسد مسده في شي من
الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك
اجل واعلى مما هو في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما
فالك في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجايز
الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودايما من

الازل الي الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه
وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في
جميع الاوصاف حتي لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه
فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة
من وجوه كثيرة وما تقوله الاشعرية من انه لا مماثلة
الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله
عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستوا
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة
والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع
الوجوه يرفع التعدد لان من اوصاف كل منهما انه لا يغاير
نفسه فلو لم يغايره الاخر ارتفع التعدد فكيف يتصور
التماثل وانما قلنا ان من شرائط الايمان الاعتقاد بان الله تعالى
لا يشبهه غيره لقوله اي الله وجملة تعالى معترضة او
حالية للتعظيم والتنزيه اي عما لا يليق به علوا كبيرا
ليس كمثله شيء قيل الكاف فيه زائدة والمعنى ليس
مثله شيء اذ لو لم تكن زائدة لكان المعنى ليس مثل مثله
شيء وذلك اخبار عن نفي مثل المثل دون نفس المثل
ممن يستحيل على اخباره غير الصدق فلا يكون نفس المثل
منتفيا فيكون له تعالى مثل ووجود مثل له تعالى محال وذلك

لان

لان المثل هو المشارك في تمام الماهية فلو شاركه غيره في
ذلك لخالفه بالتعين ضرورة ان المتشاركين في تمام الماهية
لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص لتمتاز هويتهما وتتعدد
ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب
في هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث المنافي
للوجوب الذاتي الثابت بالبرهان القطعي له تعالى فقد لزم
من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعينت زيادتها وايضا
المقصود بقوله تعالى ليس كمثله شيء نفي وجود مثل له
تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة لافاد الكلام خلاف المقصود
به وهو لا يليق خصوصا مع بطلان ذلك المفاد في نفسه
فتعينت زيادتها هذا وما ذكر من زيادة الكاف
ولزوم المحال بتقدير عدم زيادتها غير لازم اما لان المثل
يأتي بمعنى الذات وبمعنى المثل بفتحتين اي الصفة
فيجوز ان لا يكون الكاف زائدة ويكون المعنى ليس كذاته
شيء اي ذات او ليس كصفته شيء اي صفة ولهذا
قال العلامة البيضاوي في الاية والمراد من مثله ذاته
كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه
عنه فانه اذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه
عنه اولى ومن ثم قال الكاف فيه زائدة لعله عنى انه
انه يعطي معنى ليس مثله غير انه اكد لما ذكرناه وقيل
مثله صفته اي ليس كصفته صفة انتهى واما لان الكلام
وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم
لانتفاء المثل عرفا لان الشيء اذا لم يكن لجلالته ما يماثل
مثله فبالطريق الاولى له ما يماثله فاطلق الملزوم واراد

انه لا يكون م

اللازم مبالغة في نفي التشبيه واما ان الكلام مسوق لنفي
المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم
لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا حتى المشركون انما الشان
في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل فمثله اما بانتفا المثل
واما بثبوته وانتفا مثل المثل لكن الثاني باطل لانه لو
تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققة وهي
مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفا مثل المثل مع ثبوته
فتعين الاول اعني انتفا المثل والحاصل ان ثبوت
مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله تعالى ونفي اللازم
جعل دليلا على نفي الملزوم هكذا قرر السعد بعد بين
كلام العضد وقد اجاب الاسنوي بان المثل يلزم
منه بالضرورة ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو
كان عمرو مثلا له ايضا فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل
لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم ثم قال فان قيل
فيلزم انتفا ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير
لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل
عن لله تعالى لا نفيه تعالى او نقول خص بالعقل انتهى
وقال بعضهم في جواب هذا السوال ربما يقال المفهوم
من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفي ان يكون
لمثله مثل سواه بقرينة الاضافة كما ان المفهوم من قول
المتكلم ان دخل داري احد فكذا احد سوى المتكلم وايضا
لا نسلم انه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله لان وجود
المثل محال والمحال جاز ان يستلزم محالا انتهى وهذا الجواب
من هذا البعض كجواب الاسنوي الثاني بقوله او نقول خص

بالعقل

بالعقل اي ان لله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل
القاطع عن المثل فيمنع لزوم التناقض السابق في كلام السيد
الا ان يجيب بمنع التخصيص الذي ادعاه الاسنوي والاستثنا
الذي ادعاه البعض لان المعنى المانع من ثبوت مثل لمثله
مانع من ثبوته على العموم لشموله ساير الامثال فليتامل
ولان المتماثلين يجري على احدهما ما يجري على الاخر اي يصلح كل
لما يصلح له الاخر فلو شابه غيره اي ماثل غيره وجرى على غيره
الحدوث وهو الوجود بعد العدم وصفات النقص من
عطف العام على الخاص لجرى ذلك اي ما ذكر من الحدوث
وصفات النقص عليه اي لصلح ان يجري ذلك عليه فلا يكون
الهيا قال الجلال الدواني عقب قول العضد ولا يقوم
بذاته حادث فتبكر لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات
الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات
الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن
صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا
انه انما يكون الخلو عن صفات الكمال نقصا لو لم يكن حال
الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
بان يتصف دايما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى
الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع
حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت انت خبير
بضعفه وذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه
من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان
برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث هنا الصفة

الحقيقية التي تلزمها الاضافة انما يفيد تعلقا ما دون انفيتهما لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعي عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال نظرا الى اشعاره تعالى بالقدم الزماني كما اشعر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في تعليقاتنا واما السلوب فكان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعي غير متخلف لامتناع الخلو عنها رابعها اي شرائط الايمان ان تعتقد انه اي اسمه وجملته تعالى معترضة او حالية للتعظيم والتنزيه اي عما لا يليق به من علو الكبريا ليس بجسم وهو المركب من جزئين فصاعدا او عند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء لتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قايمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يندفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكتفي فيه بالتركيب من جزئين او لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لان افعل من الجسامة بمعنى

المتركب

الضخام

الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة ولا جوهر وهو الممكن المستغني عن المحل وهو المتحيز بالذات ولا عرض وهو ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز عند المتكلمين او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت عند الفلاسفة ومعنى كونه تابعا لغيره في التحيز هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث تكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر ومعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ان يكون بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا ومعنى يتحيز اي يحصل ويحل في حيز اي مكان لان هذه الامور التي هي الجسم والجوهر والعرض تجري عليها الحدوث وصفات النقص من عطف العام على الخاص والله تعالى بخلاف ذلك من القدم وصفات الكمال فلا يقوم بذاته تعالى حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم تكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا ازلا وجود له الا في ضمن الفرد قال الجلال الدواني رحمه الله تعالى قلت انت خبير بفساد ذلك كما اسلفنا فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث

كان النوع حادثا

فيما تقدم من انه لا تقوم بذاته حادث الصفة الحقيقية واما الصفات
الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة
كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان المتبدل فيها انما هو تغير
ما اضيف اليه لا التغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشي عن يمينك
الي يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي
تلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال
هذا الدليل جار في الاضافيات والسلوب مع تخلف المدعي عنه
لانا نقول لا نسلم بان الدليل فيها كلها كان مثل ايجاد العالم
وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو في الازل
نقصا بل قد يدعي ان الخلو عنها في الازل كمال تعظيما ستيثاره
تعالي بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي علي انه يمكن ان
يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في
الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال
من ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ممنوع تعالي فجريان
الدليل فيها لا يضر لان المدعي غير متخلف لامتناع الخلو عنها
خامسها اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالي
قديم اي لا اول له اي لوجوده وقوله ولا اخر اي لوجوده
ذكره للمناسبته لقوله لا اول له الا انه داخل في مفهوم صفة القدم
اعني الازلية فانه ليس داخلا فيه لكنه لازم له لان ما ثبت قدمه
استحال عدمه وانما هو مفهوم صفة البقاء وهي الابدية لانه اي
الله وجلة تعالي معترضة او حالية للتعظيم والتمييز اي عما
لا يليق به علوا كبيرا خلق العالم جوهرا كان المخلوق او عرضا
هو في الاصل ما يعلم به الشي كالخاتم لما يختم به غلب علي ما يعلم به الله تعالي

وهو

متغير

ليس بشي ولهذا السؤال
فكان مثل سلب
الحمية ولوازمها

144

ما سوي ذاته وصفاته من الموجودات وعلي هذا راي مثبتي
الاحوال اما مثبتوها كالقاضي فهي عندهم ثابتة بموجود وليست
موجودة ولا معدومة عنه وهي قائمة به فعلي هذا يزاد
في التعريف والاحوال لانها من العالم يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الانسان
وعالم الارواح الي غير ذلك من الاجناس فزيد ليس بعالم
بل من العالم فانه لامكانه او افتقاره الي موثر واجب لذاته
يدل علي وجوده للادلة النقلية كقوله تعالي لا اله الا هو
خالق كل شي فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام
الحرمين في الارشاد اتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع
والاهوا علي ان الخالق هو الله تعالي ولا خالق سواه وان الحوادث
كلها حادثة بقدرة الله تعالي من غير فرق بين ما يتعلق
به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام
لا بطلان الجبر المحض بالضرورة فان بديهة العقل
حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون
العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد
انها مقدورة بقدرة الله تعالي اختراعا وبقدرة العبد علي
وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد
باعتبار نسبتها الي قدرته تسمي كسبا له وباعتبار نسبتها
الي قدرته تعالي خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد
وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا
له واكثر المعتزلة علي انها حاصلة بقدرة العبد وحدها

وث

لا م

والاستاذ ابو اسحق الى انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا الى انها واقعة بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قال الجلال الدواني قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى الطاعة والمعصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبني على ظاهر مذهب الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لما لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسايله عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول لا غير وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والحوادث سهام والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة

على

145

على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن موثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة موثرة وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا تستلزم العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه الى هنا كلام الجلال الدواني رحمه الله تعالى واذا ثبت انه خالق العالم فالعالم محدث وكل محدث له محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث فايدة اختلف في اعداد اجناس العالم وفي مقدارها على اقوال الله تعالى اعلم بالصحيح منها فقيل لله تعالى الف عالم ستماية في البحر واربعماية في البر وقيل ثمانية عشر الف عالم الدنيا عالم منها وما العمران في الخراب الا كفسطاط في الصحرا وقيل اربعون الف عالم الدنيا من شرقها الى مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الفا اربعون الفا في البر واربعون الفا في البحر وقيل ثلثماية وستون عالما حفاة عراة لا يعرفون خالقهم وستون الفا مكسيون يعرفون وقيل ماية الف عالم اذ روي ان الله تعالى خلق ماية الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيهما حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم احد ما في باقي القناديل الا الله تعالى وقال كعب الاحبار لا يحصي عدد العالم احد الا الله تعالى وما يعلم

حينئذ ربك الا هو ولانه اي الله تعالى لو لم يكن قديما لكان حادثا
مسبوقا بالعدم ولو كان حادثا لكان وجوده من غير ضرورة
وهو باطل لما مر من ان الحادث لا يكون الها سادسها
اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى حي والحياة
والحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة
الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا صفة زايدة على العلم
والارادة كما في ساير الصفات الكمالية وانما قلنا ان من شرايط
الايمان الاعتقاد بانه تعالى حي لقوله اي الله وجملة تعالى
معترضة او حالية للتعظيم والتمييز اي عما لا يليق به او علوا
كبيرا لا اله اي لا معبود بحق موجود او في الوجود كذا قدر
الخبر التفتازاني ولم يحمل الا هو حيا لان المعنى على نفي الوجود
عن الهة سوى الله لا على نفي الصفة تنزه الله عن كل اله وهو الذي
يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر كما لا يخفى وانما لم يقدر
الخبر ممكن او في الامكان مع ان فيه ردا لخطا المشركين في اعتقاد
تعدد الالهة على وجه ابلغ وهو سلوك الطريقة البرهانية
لان نفي الامكان يستلزم نفي الوجود بدون العكس لان المقصود
بالكلمة التوحيد وهو اثبات الوجود له تعالى ونفيه عن اله
غيره واثبات الامكان لا يستلزم اثبات الوجود فان قلت
فالكلام لا ينفي الامكان عن غيره تعالى قلت ذلك النفي
مستدل عليه بدلايل اخر وليس بمقصود بالبيان ههنا على
ان المتمردين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجود
الحي فقوله تعالى لقوله تعالى الى اخره علة للقول المقدر
او للاعتقاد للحياة لفساده كما هو ظاهر ولانه اي الشان

لا يجوز

146.

لا يجوز ولا يصح وجود شي من الامور الموجودة من غير حي
سابعها اي الشرايط ان تعتقد انه اي ان الله تعالى عالم
والعلم ما به ينكشف الاشيا انكشافا تاما وذهب اهل السنة الى
انه موجود قائم به تعالى قيام الصفة بالموصوف وتعلق بكل امر
فانكشف له ازلا وابدا ذاته وكل ممكن وممتنع وقد تحير العقل
في كيفية التعلق وفي تفسير الامام لا نعلم كنه صفاته كما لا نعلم كنه
ذاته وانما المعلوم انها حال لا نعلمها ويلزمها اثار كاتقان الخلق
وذاته تعالى لم تكمل بها لان الذات كالمبدا لها فيلزم استكمال
الذات بالممكن بالذات بل كمال الذات استلزم صفات وفي ترجمة
العوارف ان الصوفية اجتمعت على ان له صفات ثابتة لا بمعنى
انه محتاج اليها ويفعل بها بل بمعنى نفي الضد وثبوتها قائمة
به واقول هذه المسئلة تنبيه سكت عنها الاصول
او اوهمت خلافها وتوضيحها ان الاحتياج الى الصفة الموجودة
في تحقق اثرها بل لو لم تكن موجودة لكان الاثر على حاله الا
ان وجودها اكمل لاقتضائها كمال الذات فاندفع قول الحكيم
الكمال بالذات اعلى من الكمال بما سواه لاستلزامه الاستكمال
وظهر ان مذهب اهل السنة اعلى نقلا وعقلا لكن فيه ايهام
تعطيل الصفة ودفعه ان مجرد وجودها فايدة وان سلم فليكن
نسبتها للاثار عاديا كساير الاسباب عند الشيخ الاشعري فلا
استكمال ولا تعطيل فتدبره ثم احفظه فانه عزيز كذا ذكره
استاذ شيخنا وانما قلنا انه من شرايط الايمان الاعتقاد
بان الله عالم بقوله اي الله تعالى وجملة تعالى معترضة او
حالية للتعظيم والتمييز اي عما لا يليق به علوا كبيرا

انزله بعلمه و لقوله عالم الغيب والشهادة اي كل غيب وشهادة
فقوله لقوله تعالي الي اخره علة للقول المقدر اولا اعتقاد له
لعله لفساده كما هو ظاهر ولان الافعال المشاهدة
المتقنة لا تحصل من جاهل فهي دالة علي علم فاعلها ومن تفكر
في بدايع الايات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق
هكم تدل علي كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالي
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتي يتبين لهم انه الحق
ولا يرد ان الحيوانات قد تصدر عنها افعال عجيبة متقنة
كما يشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالي علي اصول
الاشعري اذ لا موثر غيره بخيره تعالي علي ان عدم علم تلك الحيوانات
بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل علي علمها قال تعالي
واوحي ربك الي النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظايره
في الايات والاحاديث كثيرة واما علمه بذاته فلان كل من يعلم
شيا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم مع ان الجهل نقص
باتفاق العقلاء ومن كلام امامنا الشافعي رضي الله تعالي عنه
كفي للعلم فضيلة انه يدعيه من ليس فيه وكفي بالجهل سوءا
انه يتبرا منه من هو فيه ويغضب اذا نسب اليه والجهل
ادراك الشي علي خلاف ما هو به في الواقع سوا كان ذلك الادراك
مستندا الي شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا فيه وهو
ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا
خلافا للمعتزلة في قولهم انه ليس ضدا له بل هو مماثل فامتناع
الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة والاحتجاج لكلا القولين

مبني

147.

مبني في محله والجهل كما يجري في التصورات يجري في التصديقات
بل يختص بها بنا علي ما هو الحق عندهم من ان التصورات لا تحتمل
عدم المطابقة بخلاف التصديقات كما في شرح المواقف
لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد
شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك
الصورة صورة انسان وعلم تصوري به والخطا انما هو في حكم
العقل بان هذه الصورة لشبح المري فالتصورات كلها مطابقة
لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم
المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهي
وبعض العلماء وصف الجهل المعرف بما تقدم وسماه بالمركب
وانما وصف بالمركب لانه يعتقد الشي علي خلاف ما هو عليه
فهذا جهل بذلك الشي ويعتقد انه يعتقده علي ما هو عليه
فهذا جهل وقد تركبا معا والجهل البسيط المقابل للمركب
عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما بالشي مطلقا بان لا يدركه
لا علي ما هو به ولا علي خلاف ما هو به فلا يكون ضدا للعلم
بل مقابلا له تقابل العدم والملكة كما قاله في المواقف وشرحه
ودخل في عدم العلم بالشي السهو والغفلة والذهول
وما يضاد العلم وغيره وما يضاد العلم وغيره وفي المواقف
وشرحه انه يقرب من البسيط السهو وكانه جهل بسيط
سببه عدم استثبات التصور اي العلم فانه اذا لم يتمكن
ويتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول
اخري ويثبت بدله تصور اخر غير مستقر فيشتبه احدهما
بالاخر اشتباها غير مستقر حتي اذا نبه الساهي ادني

اي وقسيم العلم بعد العلم هو النسيان صح

تنبه تنبيه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة ويفهم منهما
عدم التصور مع وجود ما يقتضيه والذهول قيل وسببه
عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها
تذهل كل مرضعة عما ارضعت فمنوعهم من السهو والجهل البسيط
بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول
زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها
عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال
الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة
لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى
انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه
مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس
اي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن و لا
النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت
لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور
في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور
المذكورة وفي جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي والسهو الذهول
اي الغفلة عن المعلوم الحاصل اي في الحافظة فلا ينافي الغفلة
عنه لانه باعتبار المدركة فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف
النسيان فهو زوال المعلوم فيستانف تحصيله انتهى وقضيته
ترادف الغفلة والذهول واعميتها من السهو ومباينة
الثلاثة للنسيان وذلك خلاف ما سبق عن المواقف وشرحه
ثانيها اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى
قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكما لكن القدرة

عند

عن صحة الفعل والترك وعند الحكما عبارة

عند المتكلمين عبارة عن كونه بحيث ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل
ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دايم الوقوع
ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دايم اللاوقوع
وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام
الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل
ما دام عاقلا فلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه يقصد الغمز
فيهما من غير تخلف مع انه يغمضهما بالاختيار وامتناع ترك الاغماض
بسبب كونه عاقلا يجزم بالترك لا ينافي الاختيار فافهمه بل يكون
علمه عين ذاته ثم هو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضي
لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته
في البعض ثبتت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا
بد للممكن على تقدير وجوده من الانتها الى الواجب وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص
وهو على الله تعالى محال وقد تطلق القدرة ايضا على صفة
ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فيما لا يزال فالقدرة
صفة تؤثر وفق الارادة اذ نسبتها الى الضدين والاوقات — على
سوا فكما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك
وكما يمكن ان يقع احدهما في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع
قبله وبعده وسياتي لذلك تتمة وانما قلنا من شرايط — انه م
الايمان اعتقاد انه تعالى قادر على جميع الممكنات لقوله
اي الله تعالى ان الله على كل شي قدير اي تام القدرة وهي صفة — من الممكنات
ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فيما لا يزال
ولان عدم القدرة نقص والنقص عليه تعالى محال
قيل الاول في ثبوت هذا المطلب بل ساير المطالب التي لا يتوقف

ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلايل السمعية. قال الجلال
الدواني قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف ارسال الرسول
عليه بحسب نفس الامر مسلم اذ فرض قدرته على الارسال فقط لو مر
لكفي في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف
على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالي
خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوي النبوة واذا خالف
الفاعل المختار عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا
يتوقف على اثبات كونه فعاله وكونه فعالا له يثبت بشمول
القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجز فعل الله تعالي
ومقدوره وان زعمه المعتزله واحتمال وجوده لا يجدي
فلا يتم ما قيل الاولي في اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها بالدلايل ان يتمسك؟
السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالي ان الله على
كل شي قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالي والله بكل شي
عليم وامثاله تا سعها اي شرايط الايمان ان تعتقد انه
اي الله تعالي مريد لجميع الكاينات الارادة والمشية
عبارتان عن معني واحد وهو صفة ازلية مغايرة للعلم
والقدرة متعلقة في الازل بتخصيص الحوادث باوقات
حدوثها قالوا نسبة الضدين الي القدرة سوا اذ كما يمكن ان
يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الاخر ونسبة
كل منهما الي الاوقات سوا اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي
وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع
دون ضده وفي هذا الوقت دون غيره من مخصص يقتضي
ذلك اي لذاته حتي لا يحتاج الي مخصص اخر غيره ويتسلسل

وهو الارادة ولا يلزم من تعلقها لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات
وانما يلزم لو كان تعلقها لذات الفاعل فعلم ان تعلقها لذاتها
لا ينافي اختيار الفاعل وان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة
وان وقوع الشي تابع لتعلق الارادة ازلا بوقوعه كما انه تابع
للعلم المتعلق في الازل بتخصيص الارادة بمعني ان حدوث
الحادث على حسب ما تعلق به العلم القديم وان كان متبوعا للعلم
بمعني ان العلم بحدوث الحادث في وقته المعين تابع بحيث
يقع فيه فالعلم بان زيدا سيقوم غدا انما يتحقق اذا كان هو في
نفسه بحيث يقوم فيه فلا منافاة بين ما يقال من ان العلم
تابع للوقوع وما يقال من عكس ذلك وهذا المخصص هو
الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالي محلا
للحوادث وايضا لاحتاجت الي ارادة اخري ويتسلسل
وهي شاملة لجميع الكاينات لانه تعالي موجد لكل ما يوجد
من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار
فيكون مريدا لها ولان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة
الفاعل ومن جملة الكاينات الشر والكفر والمعصية فيكون
تعالي مريدا لها خلافا للمعتزله واستدلوا بوجوه الاول
ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ
الارادة مدلول الامر او لازمه الثاني لو كانت مراده
لوجب الرضي به لان الرضي بما يريد الله تعالي واجب والرضي
بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي
مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع

الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك عن الارادة كامير مختبر فان السلطان لو تواعد
بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى
السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له
بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور
لان المقصود للسيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني
ان الواجب هو الرضى بالقضا لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضا
واورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى بل
المراد هو الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب
على هذا ان يجاب بان الرضى بالكفر من حيث هو مقضي ليس
بكفر واجيب عنه بان هذا الايراد غير وارد على تفسير
القضا بالفعل اذ لا توقف في صحة الرضا بفعل الله تعالى وكذا
ان فسر بالارادة كما في شرح المواقف اذ لا اشكال في صحة تعلق
صفة الله تعالى والرضى به وقد اوضح السيد في شرح المواقف
المقام بعبارة حسنة فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى
باعتبار فاعليته وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون
الاولى والرضى به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشي باعتبار
صدوره عن فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشي
اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبيا عليهم الصلاة والسلام
وانه باطل اجماعا ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو

باعتبار

باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها لام
وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن
ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد والرضا انما
يتعلق بايجادها الذي هو فعل له تعالى وعن الثالث ان الطاعة الثالث
تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قال الجلال
الدواني قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه
اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم
يات بالمامور يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يتم للسيد عذره في صورة
المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع
المامور به وهو يعم ساير الكاينات وامر تشريعي وبني عليه
مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر
الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذ لخالف
الثاني وانما قلنا ان من شرايط الايمان اعتقاد انه مريد
لقوله اي الله تعالى يفعل ما يريد ويفعل ما يشاء
وفي ذلك تنبيه على ما تقدم من ان الارادة والمشية بمعنى
واحد فقوله لقوله الى اخره علة للقول المقدر او الاعتقاد
لا للارادة لفساده كما هو ظاهر لان عدم الارادة والمشية
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه لانه محال عليه عاشرها
اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى متكلم
وقد اجمع الانبيا عليهم الصلاة والسلام على انه متكلم وتواتر
نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن
اثبات الكلام بالنقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام لجواز ارسال

الرسل بان يخلق الله تعالي فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالي
في تبليغهم احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزات على ايديهم فيثبت
رسالتهم من غير توقف علي ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام
بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالي متكلما لكن اختلفوا
في تحقيق كلامه وقدمه وحدوثه وذلك لانهم لما راوا قياسين
متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالي صفة وكلما هو صفة له قديم
فكلام الله تعالي قديم وكلام الله تعالي مولف من حروف مرتبة
متعاقبة في الوجود وكلما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالي
حادث واضطروا الي القدح في احد القياسين ضرورة امتناع
حقيقة النقيضين فمنع كل طايفة بعض المقدمات فالحنابلة
ذهبوا الي ان كلامه تعالي حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا
ان كل ما هو مولف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل
قال بعضهم بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم
منعوا اطلاق لفظ الحادث علي الكلام اللفظي رعاية الادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الي حدوث الكلام النفسي كما قال
بعض الاشاعرة ان كلامه تعالي ليس قايما بلسان ولا قلب ولا
حالا في مصحف او لوح ويمتنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا من ذهاب
الوهم الي الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه
مولف من اصوات وحروف وهو قايم بغيره ومعني كونه
متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في جسم كاللوح
المحفوظ او جبريل او النبي صلي الله عليه وسلم او غيرها كشجرة موسي ثم
منعوا ان المولف من الحروف والاصوات صفة له تعالي والكرامية

متعارضين

المجلد وصانع الغلاف
قلت ... بالهم
لم يقولوا
بقدمه

قديمة

لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة
الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معني
كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا
الي ان كلامه صفة مولفة من الحروف والاصوات الحادثة القايمة
بذاته تعالي ومنعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة
قالوا كلامه معني واحد بسيط قايم بذاته تعالي قديم ثم منعوا
ان كلامه مولف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة
في حدوث الكلام اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي
وعدمه وذهب العلامة العضد الي ان مذهب الشيخ ان الالفاظ
ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعني يطلق
تارة علي مدلول اللفظ واخري علي القايم بالغير والشيخ لما
قال الكلام هو المعني النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمي كلاما مجازا
لدلالتها علي ما هو الكلام الحقيقي حتي صرحوا بان الالفاظ حادثة
علي مذهبه ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه له
لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه
حقيقة الي غير ذلك مما لا يخفي علي المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ علي انه اراد به المعني الثاني فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعني جميعا قايما بذات الله تعالي
وهو المكتوب في المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ في الصدور
والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ

علي مه

ضبه

وما يقال من ان الالفاظ والحروف مترتبة متعاقبة فجوابه
ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك
الصفات المتعلقة بالكلام دون نفظ الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية
الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه
تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد
هذه بحسب التعلق وهذه الالفاظ لا تنطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للمخاطبين
منه التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ متقابلة
قايمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات
مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة
وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض
الموضوعات من غير ترتب وتعقب بين اجزائها واما ثالثا
فلانه يودي ~~الى ان يكون~~ الى ان يكون الفرق بين ما يقوم
بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزا وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا
الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القايم بذاته
تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب ذلك كان ما يقوم
بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت
بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان ٣
من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية

لله

الله تعالى مجانسا لصفات المخلوقين واما رابعا فلان لزوم ما ذكره
من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين
كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا
اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قايمة
بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القايمة بذاته فلا يجوز
تكفيره كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا العلامة
العضد وموافقيه وما علم من الدين كون ما بين الدفتين
كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله
حقيقة لا على انه صفة قايمة بذاته تعالى وكيف يدعي
انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب
وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا
ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم
عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ
لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها
مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا
في تحقيق الكلام كلام يتوقف على مقدمة هي ان مبدا تمهيد
الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات
وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه
الصفة ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي وهي غير
العلم فانها قد تتخلف من العلم فان كلام الغير معلوم لنا
فيه نتعلق به علمنا ولم نتعلق به تلك الصفة فليس كلامنا مناص
بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غيرها

رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى
هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفته الازلية الذي هو
مبدا تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات
المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا
ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها
في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في
الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا
الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب
المعتزلة من كون كلامه تعالى قايما بغيره وعلى مذهب الكرامية
من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم
الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست
كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به العلامة العضد
كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قايمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتب فينا لقصور الالة
فانه يودي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه
العلامة العضد على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان
التحدي حينئذ يكون بكلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام
الحافظ فيكون كفرا في حق القران اذ ليس معنى كون هذا
المكتوب كلام الله تعالى الا انه دال على الكلام موجودا بالوجود
اللفظي ولعل المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال

اي ليست الكلمات والكلام مطلقا كما يسبق الى الافهام اي ليست بحسب وجودها العلمي صح

فيكون صح

سمعه

سمعه بحقيقة هذا المقال هذا كلام الجلال الدواني وانما قلنا
ان من شرايط الايمان اعتقاد ان الله تعالى متكلم لقوله
اي الله تعالى يريدون ان يبدلوا كلام الله ان يغيروه وهو
وعده لاهل الحديبية ان يعوضهم من مغانم مكة مغانم خيبر
وقيل قوله لن تخرجوا معي ابدا والظاهر انه في تبوك
والكلام اسم للمتكلم غلب في الجملة المفيدة وقرا حمزة والكسائي
كلم الله وهو جمع كلمة على قول ولقوله اي لله تعالى وكلم الله موسى
تكليما وهي منتهى مراتب الوحي وخص به موسى من بينهم وقد
فضل الله محمدا عليه الصلاة والسلام بان اعطاه مثل ما اعطى
كل واحد منهم كان قيل لم خص موسى عليه الصلاة والسلام
باسم الكليم مع انه انما سمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى
عليه الصلاة والسلام باسم الكليم قلت اجيب بانه سمع صوتا
دالا على كلامه مخلوقا له تعالى من غير مدخل كسب لعبد من عباده
وان كان من جهة واحدة والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور
والاستاذ ابو اسحق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات
واختار الامام الغزالي رحمه الله تعالى انه سمع كلامه الازلي من
غير صوت ولا حرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم ولا كيف
فهو نص لقوله الى اخره علة للقول المذكور او للاعتقاد لا لوجود
كلامه لفساده كما هو ظاهر ولان عدم الكلام نقص يجب تنزيه
الله تعالى عنه باجماع العقلاء حادي عشرها اي شرايط
الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى بصير والبصر صفة
تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل
والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هوا ولا يلزم من

تعالى صح

ما يدل على كلامه تعالى وكل منا قد سمع صح

قدمها قدم المبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات
والمقدورات لانها صفات قديمة يحدث لها تعلق بالحوادث
وانما قلنا ان من شرائط الايمان الاعتقاد ان الله تعالى بصير
لقوله اي الله تعالى ان الله بصير بالعباد فيجازيهم ولقوله
اي الله تعالى ان الله بما تعملون بصير فقوله لقوله الى اخره علة للقول
المذكور او الاعتقاد ولا البصر لفساده كما هو ظاهر ولان عدم
البصر نقص والله تعالى منزه عن جميع صفات النقص
باجماع العقلاء ثاني عشرها اي شرائط الايمان ان تعتقد انه
اي الله تعالى سميع السمع صفة تتعلق بالمسموعات وانما
قلنا ان من شرائط الايمان الاعتقاد ان الله تعالى سميع لقوله
اي الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الاية
هي منصوبة على المفعولية عاملها محذوف وهو اقرأ مثل
قولك الحديث والبيت احتيج الى مثل ذلك لتتميم الكلام
وتصحيح المرام فكأنه قال اقرأ باقي الكلام وهو قوله
وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير والاية
ماخوذة من آية بمعنى علامة اصلها ايية كتمرة فقلبت عينها الفا على غير
قياس والاية في العرف هي طائفة من كلمات القرآن
المتميزة عن غيرها بفصل والفصل هو اخر الاية وسمي
اخر الآية بالفاصلة كما سمي اخر السجع بالقافية روي ان ‏ بالقافيات
خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها اوس بن الصامت
فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حرمت عليه
فقالت ما طلقني فقال حرمت عليه فاغتمت لصغر اولادها
فشكت الى الله تعالى فنزلت هذه الاية والايات الثلاث

بعدها

بعدها وقد تشهد بان الرسول صلى الله عليه وسلم اولى
تتوقع ان الله تعالى يسمع مجادلتها وشكواها ويفرج عنها
كربها اي سماعا يترتب عليه مقصودها او سماع قبول
للشكاية وازالة الضرر عنها والا فمطلق السماع حاصل
قطعا بمجرد كلامها لانه تعالى لا يغيب عنه شيء وهي تعتقد
ذلك فلا ابتغاء منها لمطلق السماع لانه يقتضي عدم وجود
السماع وهو هنا محال فليتأمل واعلم ان السمع والبصر
صفتان زائدتان كسائر الصفات لظواهر الايات
والاحاديث وانكر بعضهم السمع والبصر في حقه تعالى
ورد بان اشتراطهما بتأثر حاسة ووصول الهواء به في
حقنا بمجرد جريان العادة بذلك واعلم ايضا
ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس متعلقاتها
لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان توجد له صفتان
زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المسموعات والمبصرات
والجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوا صفتين
زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة
والكعبي وابا الحسين البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم والاولى
كما في شرح المواقف ان يقال لما دل على انهما صفتان
زائدتان على العلم ولا ورد التعلق بهما امنا بذلك وبانهما
ليسا كالحقيقتين في الخلق واعترفنا بعدم الملموسات والمذوقات
والمشمومات نقل ما حكاه امام الحرمين ان الصحيح
المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات

متمسكا بانهما سمع وبصر في حقه تعالى مما لا يتصور في

ومن ثمت كف عن الوقوف على حقيقتها واثباتها ادراكات مغايرة لما علم المحسوسات اعظم

المتعلقة بهما وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما
ان الصحيح المتعلق [illegible] ذلك
ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فقد قال
الشيخ الاشعري لا حاجة في ذلك الى صفة اخرى هي مبدا
لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثامنة
له تعالى وراء التكوين فليتدبر فقوله لقوله الى اخره
علة للقول المذكور اولا اعتقاده للسمع لفساده كما هو
ظاهر ولان عدم الانتفاع نقص والله تعالى منزه عن
جميع صفات النقص باجماع العقلاء ثالث عشرها
اي شرائط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى لا يجري
في العالم امر اي لا يوجد في العالم شيء الا بارادته وتقدم
معناها وحكمه لا يبعد ان يكون اشارة الى خطاب
التكوين وهو قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون بناء على القول بانه سبحانه وتعالى اجرى
عادته فيما اذا اراد وجود شيء ان يقول له كن فيكون
فان قوله كن خطاب وحكم على الشيء المخاطب بها بان
يوجد واما على القول بان معنى الآية تمثيل سرعة
وجود الشيء عقب تعلق الارادة به بسرعة امتثال
المخاطب الامر بالشيء فلا خطاب للتكوين فالمراد بحكمه
عليه بوقوعه وانما قلنا ان من شرائط الايمان اعتقاد
ما ذكر لقوله اي الله تعالى وما تسقط من ورقة الآية
اي والحبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين وفي الاستدلال بذلك نظر لان الظاهر
من الآية عموم علمه تعالى وشموله لجميع الكائنات والمطلع

ابيات

153

عموم ارادته وحكمه لها ولا يلزم من عموم العلم عموم الارادة والحكم وقد يقال
انه استدلال لبعض المدعى بناء على ان المراد بحكمه علمه ويحتمل انه اشارة
الى قول ائمتنا ان في زمان الشافعي رضي الله تعالى عنه القدرية اذ اسلموا العلم خصموا
فان معناه انهم اذا اسلموا ان الله عالم بوقوع الاشياء على ما هي عليه وبمقاديرها
قبل كونها وان العبد لا يعلم ذلك كان ذلك اقرارا منهم بان
ان العبد يخلق فعله ولم يرد الشافعي رضي الله تعالى عنه انهم يكفرون
بذلك بل هو يعلم انهم مسلمون المستحقون وانما اراد تنبيههم من غفلتهم
ونسبتهم الى الكفر الذي [illegible] الى علة القول المذكور وهو
اعتقاده للارادة والحكم لنفسه كما هو ظاهر ولانه اي الشأن لو
جرى في العالم امر بغير ارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا
عبارة عن معنى واحد لكان مقهورا مجبورا وذلك اي قهره
وجبره نقص مناف للالوهية وهو محال على الله تعالى
رابع عشرها اي شرائط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى
مثيب بالطاعة اي واقع منه الثواب الذي هو مقدار
مخصوص من الجزاء يعطيه الله تعالى ويختلف بحسب صفات
الفعل والفاعلين كما هو ظاهر لعباده الصالحين تفضلا
منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد كما هو
المذهب الحق وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطا[عة]
تخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق
عوضا عليه فلا منافاة بين النصوص الدالة لاعلى
دخول الجنة بالعمل والنصوص الدالة على خلافه فالمراد
من الاولى ان الدخول بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية
ان الدخول لذات العمل والعباد جمع عبد وتجمع ايضا على
عبيد واعبد واعابد ومعبوداء بالمد ومعبدة بفتح الميم
والموحدة وعُبُد بضم العين والموحدة وعبدان بضم العين

عات

لبس هم

وكسرها وتشديد الدال وعُبُدّان بالقصر وبالمد وقد جمعها
ابن مالك في هذين البيتين
عبادٌ عبيدٌ جمع عبدٍ واعبدُ ... اعابدُ معبوداء مَعْبدة عُبُدْ
كذاك عبدان وعبدان اثبتا ... كذاك العِبِدّا وامدد ان شئت ان تمد
والعبد يقال على اضرب عبد بحكم الشرع وهو الانسان الذي يصح بيعه وابتياعه الثاني عبد بالايجاد وذلك ليس الا لله وهو المقصود بقوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا الثالث عبد بالعبادة وهو المقصود بقوله تعالى واذكر عبدنا ايوب انا وجدناه صابرا نعم العبد وقوله سبحان الذي اسرى بعبده الرابع عبد الدنيا واعراضها وهو المعتكف على خدمتها ومراعاتها وإياه قصد النبي بقوله صلى الله عليه وسلم تعس عبد الدينار والعبودية اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل ولا يستحقها الا من له غاية الافضال والصالحون جمع صالح وهو القايم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد وقد يطلق بمعنى المسلم ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له فان قلت اهل الجن مكلفون ومثابون ومعاقبون كالانس كما شمله كلام المصنف قلت اتفقوا على ان الجن ارسل اليهم صلى الله عليه وسلم وانهم مكلفون بشرعه اجماعا ومن انكره فكفير منكره ولكن لهم تكاليف اختصوا بها لا نعلم تفاصيلها ولا ينافي هذا اجراء غيره واحد عليهم بعض الاحكام كالجمعة

الاول ص

ابي مسلم ص

لهم

سمعنا وصح اما مؤمنهم لنا وان الكافر منهم يعذب لقوله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين والجمهور على ان مومنهم يثابون ويدخلون الجنة وعليه فقيل لهم ثمة اكل ولا شرب بل يغذون شم كما في الدنيا وقيل يأكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم لا يدخلونها ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم ونسبه الامام الرازي الى الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وبالغوا في رد هذا القول لكن قال الفاضل الادهوي انه توقف في كيفية ثوابهم قولا بان الله تعالى لم يبين في القران ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان الله تعالى لا يضيع ايمانهم واعلم ان الجن اجسام هوائية ونارية اي يغلب عليهم ذلك فهم مركبون من العناصر الاربعة كالملايكة على قول وقيل ارواح مجردة وقيل نفوس بشرية مفارقة عن ابدانها وعلى كل فلهم عقول وفهم ويقدرون على التشكل باشكال مختلفة وعلى الاعمال الشاقة في اسرع زمن وصح خبر انهم ثلاثة اصناف ذو اجنحة يطيرون بها وحيات واخرون يحلون ويظعنون ونوزع في قدرتهم على التشكل باستلزامه رفع الثقة بشيء فان من راي ولو ولده يحتمل انه جني يتشكل به ورد بان الله تعالى تكفل لهذه الامة بعصمتها عن ان يقع فيها ما يؤدي لمثل ذلك المترتب عليه الريبة في الدين ورفع الثقة بعلم وبعدم وقاسمحال شرعا الاستلزام المذكور قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ومن زعم انه راهم ردت شهادته وعزر لمخالفته القران قال شيخنا

ليس؟

٣

رحمه الله تعالى ان اريد بالقران قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله
من حيث لا ترونهم فهو مشكل بان غاية ما في الاية
اثبات حالة مخصوصة وهي تمكنهم من رؤيتنا في حالة
لا نراهم فيها وليس فيها عموم ولا حصر وذلك لا ينافي
ان لنا حالة اخرى نراهم فيها خصوصا وقد وردت الادلة
برؤيتهم فليتامل وكان السودي رحمه الله تعالى اخذ ما تقدم
قوله من منع التفضيل بين الانبيا عليهم الصلاة والسلام
عن مخالفة القران وحمل بعضهم كلام الشافعي رضي
الله تعالى عنه على زاعم رؤية صورهم التي خلقوا عليها
ولا يسقط عنا ما كلفنا به من نحو اقامة الجمعة او فروض
الكفايات بفعلهم لامتيازهم وان ارسل اليهم صلى الله عليه
وسلم وكلفوا بشرعه اجمالا عاصر وربما لهم تكاليف اختصوا
بها والمعاقب بالمعصية للمذنبين بعدله لانه لا حق لاحد بلغ
عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف شاء اي واقع العقاب
الذي هو مقدار مخصوص من الجزا بعلمه الله تعالى فليس المراد
مجرد الامكان والجواز والاقتصار المذنبين كذلك لان الحق
عند الاشاعرة رضي الله تعالى عنهم ان له تعالى اثابة العاصي
وتنعيمه ابدا ولو كافرا لكنه لا يقع وتعذيب المطيع ابدا
ولو ملكا او رسولا بلا قبح في ذلك لكنه ايضا لا يقع لانه
تعالى لا يجب عليه شي ولا يقبح منه شي فسبحانه وتعالى
عما يصفونه ~~فان قلت ومعنى سببية الفعل للعقاب~~
~~وانتم لا توجبون العقاب~~ ه ما ذكر من انه لا يقع منه تعذيب
غير العاصي قد يستشكل بان ايلام الدواب والاطفال امر

مشاهد

مشاهد لظهور الامراض المشكلة والعاهات العظيمة بالاطفال
والدواب فما معنى عدم وقوع الايلام الا ان يراد عدم وقوع
الايلام في الاخرة لا في الدنيا قاله العضد فان قلت
فما معنى سببية الفعل للعقاب وانتم لا توجبون العقاب كما تقول
المعتزلة قلت معناه انه لو عوقب به وقيل انما عوقب
لذا لاجل الفعل ولم يستقبح في مجاري العادات انتهى واعلم
ان المتاخرين صرحوا بان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان
ينسب الى الله تعالى بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم
يجوز اسناده الى الله تعالى وقد استشكل بانه ان جاز
الخلف في الوعيد لزم الكذب تعالى الله عنه ويلزم
تبديل القول مع النص القاطع بانتفائه واختلفوا
في جواب ذلك وفي شرح المقاصد الجواب الحق ان
من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ وارادة
المخصوص من العام والتقييد من المطلق سايغ من غير
دليل متصل ودليل التخصيص والتقييد وان كان متراخيا
بيان لا نسخ انتهى وهو في الحقيقة منع للخلف كما لا يخفى وقال
بعضهم الوعد انشا على الاصح يعني انشا الضمان عند وجود
الوصف والكذب مخصوص بالاخبار قال بعض الايمة
مراده ان الوعد والوعيد كلاهما انشا فالخلف في الوعيد
ليس بكذب فلا نقص فاما في الوعد فلانه مقتضى الكرم ان
لا يتخلف عنه فعدم جواز الخلف في الوعد لا لانه كذب
بل لان الكريم اذا وعد وفى واذا اوعد تجاوز وقال

شيخنا رحمه الله تعالى والاوجه في هذه المسئلة المنتشرة وفاقا
لشيخنا الشريف ان يقال بامتناع الخلف حقيقة في كل من الوعد
والوعيد لاستلزام الكذب وتبديل القول وقد قام القاطع
على امتناعه وبان كلا منهما معلق بالمشيئة وان لم يصرح به لقيام
القاطع على تعلقهما كغيرهما به فمعنى الوعيد اعذبهم ان شئت
والوعد انعمهم ان شئت لكن الغرض بينهما حينئذ انه يجود
ورحمته لا يشاء الا التنعيم وقد لا يشاء التعذيب بل يشاء عدمه
وبذلك يظهر جواز الخلف في كل منهما بحسب الظاهر
دون الحقيقة الا انه لا يقع في جانب الوعد وان كان لو وقع
لم يلزمه محذور وقد يقع في جانب الوعيد منه غير لزوم
محذور فاحفظه فانه بديع نفيس وانما قلنا ان من شرائط
الايمان اعتقاد ما ذكر لقوله اي الله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة وهي النملة الصغيرة او الهباء الاية اي ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره وصح لما نزل قوله تعالى من يعمل سوءا
يجز به شق عليهم مشقة شديدة فقال صلى الله عليه وسلم
فهم يجز به في الدنيا من مصيبة شديدة في جسده مما يوذيه
وتحاشا ابو بكر رضي الله عنه عن ذلك فقال له صلى الله عليه
وسلم غفر الله لك يا ابا بكر الست تمرض الست تحزن الست
تصيبك اللاواء اي شدة الضيق قال بلى قال هو الذي
تجزون به ورواية ان عائشة رضي الله تعالى عنها روت
نظير ذلك في وان تبدوا ما في انفسكم الى آخره لقوله الى آخره
علة للقول المذكور او الاعتقاد لا للاثابة والعقاب

خبرا بيده صح

وفي به صح

لقوله

لقوله ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله الاية واخرج البخاري
ما يصيب المومن من نصب اي تعب ولا وصب اي مرض
ولا هم ولا حزن ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من
خطاياه ومسلم ما من مسلم يشاك بشوكة فما فوقها الا كتب له
بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وصح ما يزال البلا بالمومن
والمومنة في نفسه وماله وولده حتى يلقى الله وما عليه خطيئة
واخرج البخاري وغيره من يرد الله به خيرا يصب منه
اي توجه اليه مصيبة او بلا والترمذي وغيره يود
اهل العافية يوم القيامة حين يعطى اهل البلا الثواب
لو ان جلودهم كانت قرضت بالمقاريض وفي هذه الا
حاديث بشارة عظيمة للمسلمين فانه قل ان ينفك الواحد
منهم ساعة من شي من هذه الامور وفيه تكفير الخطايا
بالامراض والاسقام ومصايب الدنيا وهمومها وان قلت
مشقتها وفيه رفع الدرجات بهذه الامور وزيادة
الحسنات وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلما
وياتي الخلاف في تعذيب اهل الفترة فقوله لقوله
الى آخره علة للقول المذكور او الاعتقاد لا للاثابة والعقا
لفساده كما هو ظاهر ولان الثواب والعقاب لو لم يثبتا
لفعل من شاء ما شاء وبطل الامر والنهي والعبادة
واختلف في حقيقتها فقال الامام في الاساليب هي التذلل
والخضوع بالتقرب الى المعبود بفعل اوامره وقال
المتولي فعل يكلفه الله عباده مخالفا لما يميل اليه الطبع على
سبيل الاستبلا وقال الماوردي ما ورد التعبد به
قربة لله تعالى وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في كتابه

الشيخان صح

الحدود العبادة والتعبد والنسك بمعنى واحد وهو الخضوع
والعبادة ما تعبدنا به على وجه القربة والطاعة وقيل
العبادة ما كان العابد لا طلبها عابدًا وقيل ما اشتق اسم
العابد منها وقيل ما كان طاعة لله تعالى وقيل ما كان
قربة اليه قال وهذان ليسا بصحيحين فقد يكون الشي
طاعة وليس بعبادة ولا بقربة وهو النظر والاستدلال
المؤديان الى معرفة الله تعالى في ابتداء الامر انتهى وقال
القاضي عبد الوهاب هي الطاعة بالتزام الخضوع والاستسلام
والتعبد استدعا ذلك من المتعبد قال وقد تطلق على مجرد
الطاعة لقوله تعالى لا تعبد الشيطان والقربة ما كان
معظم المقصود منه رجا الثواب من الله تعالى كذا ضبطها
القفال فيما حكاه عنه القاضي في الاسرار قال ولا يرد
عليه قضا الديون ورد المغصوب لان المقصود منها ومن
سائر المعاملات ايصال النفع الى الادمي واورد القاضي
الحسين عليه ستر العورة خارج الصلاة قربة واجاب
القفال بانه ليس بقربة بل الستر عادة ومروءة بدليل
انه لا يقتصر على العورة قال القاضي قلت عيادة
المريض واتباع الجنائز ورد السلام قربة قال
لا يستحق الثواب عليها الا بالنية انتهى وكان ينبغي للقفال
ان يجيب بذلك ايضا في ستر العورة والتزم القفال
ان غسل النجاسة ليس بقربة لصحته بغير نية وقال
في قطع السرقة واستيفا الحدود انه قربة من الامام
ولا يثاب على فعله الا بالنية فان لم ينو لم يثب قال ويصح

لو

لو استوفاه عبثا من غير نية وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي
في كتاب الحدود القربة ما يصير المتقرب به متقربا
وقيل هي الطاعة وليس بصحيح فقد يكون الشي طاعة ولا
يكون قربة لان من شرط القربة العلم بالمتقرب اليه
فيستحيل وجود القربة قبل العلم بالمعبود بالنظر والاستدلال
المؤديين الى معرفة الله تعالى فهو واجب في طاعة الله
عز وجل وليس بقربة فكل قربة طاعة ولا ينعكس ولان
الصلاة في الدار المغصوبة واجبة وطاعة وليست بقربة
لانه لا يثاب عليه وانما يسقط الفرض عنه والحاصل
ما قاله بعضهم ان الطاعة غير القربة والعبادة لانها
امتثال الامر والنهي والقربة ما تقرب به بشرط معرفة
المتقرب اليه والعبادة ما تعبد بها بشرط النية ومعرفة
المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر المؤدي الى معرفة
الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة
توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية
كالعتق والوقف انتهى خامس عشرها اي شرائط
الايمان ان تؤمن بالملائكة جمع ملك على غير قياس
او جمع ملاك مفعل على الاصل لان الهمزة كانت متروكة
لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث
الجمع وقيل للمبالغة وهو مقلوب مالك من الالوكة
وهي الرسالة سموا به لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس
وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا ذكر
ولا مونث اي بانهم عباد الله لا كما زعم المشركون من تالههم

مكرمون لا كما زعمت اليهود من تنقصهم لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وبانهم سفرا الله بينه وبين خلقه
متصرفون فيهم كما اذن صادقون فيما اخبروا به عنه
وانهم بالغون من الكثرة ما لا يعلمه الا الله وما يعلم جنود
ربك الا هو أطت السما وحق لها ان تئط ما منها موضع
قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وما صدر عنهم في قصة
خلق ادم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الاية لم
يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها
ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل المثل
ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد
وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل
تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما
ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر
قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت
وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس
احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في
ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة
منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلم
الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة
وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة
الملكين بالكسر وما يقال انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة
علما وزهدا وديانة فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي
به بنو ادم وركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل

والزنا

والزنا والشرب والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد
ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم
الذي كانا يصعدان به الى السما فتكلمت الزهرة بذلك فصعدت
الى السما فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر
الملكان على الصعود وغير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف
قدرت على الصعود ومع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي
به صعدت الفاجرة بل هما علماها فنسيا فهذه القصة يشهد
بكذبها وليس في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما يدل على صدقها وافضلهم جبريل كما في حديث رواه
الطبراني لقوله اي الله تعالى امن الرسول بما انزل اليه
من ربه شهادة وتنصيص من الله على صحة ايمانه والاعتداد
به والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله قال
البيضاوي لا يخلو من ان يعطف المؤمنون على الرسول فيكون
الضمير الذي ينوب عنه التنوين راجعا الى الرسول والمؤمنين
او تجعل مبتدا فيكون الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع
كل بخبره خبر المبتدا ويكون افراد الرسول بالحكم اما لتعظيمه
او لان ايمانه عن مشاهدة وعيان وايمانهم عن نظر واستدلال
وقرا حمزة والكسائي وكتابه يعني القران او الجنس والفرق
بينه وبين الجمع انه شايع في وحدان الجنس والجمع في جموعه
ولذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب سادس عشرها اي شرايط
الايمان ان تؤمن بجميع كتب الله التي انزلها على الانبيا صلى الله تعالى
عليهم وسلم اي بانها كلام الله تعالى الازلي القديم القايم بذاته
المنزه عن الحرف والصوت وبانه تعالى انزلها على بعض رسله

بالفاظ حادثة في الواح او علي لسان الملك وبان كل ما تضمنته
حق وصدق وبان بعض احكامها ينسخ وبعضها لم ينسخ وقال
الزمخشري وغيره وهي مائة كتاب واربعة كتب انزل منها
خمسون علي شيث صلي الله علي نبينا وعليه وسلم وثلاثون علي
ادريس صلي الله علي نبينا وعليه وسلم وعشرة علي ادم صلي الله
علي نبينا وعليه وسلم وعشرة علي ابراهيم صلي الله علي نبينا
وعليه وسلم والتوراة والانجيل والزبور والفرقان وافضلها
القران ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور ولم يبدل الزبور
ولا القران ولا يقع وبدلت التوراة والانجيل الا قليلا
واعلم انهم اختلفوا في كيفية نزول القران فقيل كيفية
نزوله انه انزل جملة من اللوح المحفوظ الي السما الدنيا
وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزل الي الارض بحسب
المصالح وقيل ان جبريل عليه الصلاة والسلام اخذه وهو
في مقامه عند سدرة المنتهي تلقيا من حضرة الجبار اما بان
سمعه بلا صوت ولا حرف او بصوت من جميع الجهات علي
خلاف المعتاد او من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد
علي ما هو شان سماعنا ثم القاه الي النبي صلي الله عليه وسلم
وقيل انزل في اللوح نقش هذا النظم المخصوص فتلقفه
جبريل منه وخلق الله تعالي فيه علما ضروريا بانه هو العبارة
المودية للمعني القديم ثم نزله منجما الي النبي صلي الله
عليه وسلم منجما موزعا علي حسب المصالح وكفا الحوادث بامر
الله تعالي وقيل اخذ اللفظ والمعني معا اخذا معنويا
بان انتقشا في خزانته بارادته تعالي وخلق فيه العلم فالقاه

ذكره مه

اليه

فالقاه اليه عليهما الصلاة والسلام ثم قيل في ابتدا الوحي
انه كان ينتقل ملك اخوعن الله تعالي انه امر جبريل بان ياتي
بالوحي وقيل كان يخلق الله تعالي لجبريل علما ضروريا بان
الله تعالي طلب منه ان ياتي الرسول صلي الله عليه وسلم بالوحي
للامة الاسنا بعثه وفي [illegible] تعالي امن الرسول بما انزل
اليه من ربه والمومنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله
سابع عشرها اي شرايط الايمان ان تومن بجميع الانبيا
عليهم الصلاة والسلام اي بان الله تعالي ارسلهم الي الخلق
لهدايتهم وتكميل معاشهم ومعادهم وايدهم بالمعجزات الدالة علي صدقهم
فبلغوا عنه رسالته وبينوا للمكلفين ما امروا ببيانه وانه يجب
احترام جميعهم ولا يفرق بين احد منهم كما في الايمان به وانه تعالي
نزههم عن كل وصمة ونقص فهم معصومون من الصغاير
والكباير قبل النبوة وبعدها علي المختار بل هو الصواب وما
وقع في قصص يذكرها المفسرون وفي كتب قصص الانبيا
عليهم الصلاة والسلام مما يخالف ذلك لا يعتمد عليه ولا يلتفت
اليه وان جل ناقلوه كالبغوي والواحدي وما جا في القران من
اثبات العصيان لادم صلي الله عليه وعلي نبينا وسلم ومن معاتبته
جماعة منهم علي امور فعلوها فانما هو من باب ان للسيد ان يخاطب
عبده بما شا وانه ربما نبه علي خلاف الاولي معاتبته غيره علي
المعصية لقوته اي الله تعالي وجلالة مقامه حقيقة
او حالية للتعظيم والتنبيه اي عما لا يليق به علو الكبرا امن
الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كل امن بالله
وملايكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله

اي يقولون لانفرق وقرا يعقوب لايفرق باليا على ان الفعل
لكل وقري لايفرقون حملا على معناه كقوله تعالى وكل اتوه
داخرين واحد في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله
تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه
بين والمراد نفي الفرق بالتصديق والتكذيب وافضلهم
بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابراهيم وفي الصحيح
خير البرية ابراهيم خص منه النبي صلى الله عليه وسلم فبقي
على عمومه فموسى فنوح فعيسى كذا قال بعضهم وقال
الجلال السيوطي رحمه الله تعالى ان الثلاثة بعد ابراهيم
افضل من ساير الانبيا ولم اقف على نقل ايهم افضل وقال
العلامة التفتازاني اجمع المسلمون على ان افضل الانبيا
محمد صلى الله عليه وسلم ثم قيل ادم ثم قيل نوح وقيل
ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى انتهى والراجح عند
كثير انه ابراهيم لحديث انه خير البرية وما روي في
النص من عدم الفرق فهو في النبوة والنهي عن التفضيل
سبق الجواب عنه في شرح الخطبة ثامن عشرها
اي شرايط الايمان ان تومن بالبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاهم الاصلية ويعيد
الروح اليها ومعتقد سلف الامة وخلفها ان المعاد هو الجسد
بعينه واختلفوا في كيفية الاعادة قال جمع والحق ان
الاجسام تعدم الا عجب الذنب كما في الصحيحين وغيرهما
وفي رواية لاحمد وابن حبان انه مثل حبة خردل وقد وصف
بانه محله من الانسان اسفل الصلب عند العصعص يشبه

محله

محله محل اصل الذنب من ذوات الاربع ثم تعاد الاجزا
الاصلية بعد اعدامها قال الله تعالى كل شي هالك الا وجهه
وما اصيب [illegible] من ان التفرق هلاك كالاعدام في حيز
المنع خلافا لما في المواقف من ان الحق انه لا يجزم بشي من
المذهبين نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شي من الطريقين
واشار السعد الي تفسير الاصلية بالباقية من اول العمر
الي اخره وفسرها غيره بالاجزا الحاصلة في اول الفطرة
اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق به وبه عادة
واستظهره بعضهم وقال لان وجود اجزا في البدن
باقية من اول العمر الي اخره في حيز المنع نعم يعلم
كل احد ببديهته انه من اول العمر الي اخره باق بعينه
ببديهته
ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزا من البدن لجواز
ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر
اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير
متبدل فلا يكون نفس الباقي انتهى وقد يقال
مراد السعد بالباقية التي من شانها البقا ويحتمل
ان المراد بالاجزا الاصلية الما والهوا والنار والتراب
ونظر فيه غير واحد في قول المواقف هل يعدم الله
الاجزا ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف
الحق انه لم يثبت ذلك ولا يجزم فيها نفيا ولا اثباتا
لعدم الدليل انتهى ويوافقه قول حجة الاسلام في كتاب
الاقتصاد فان قيل ما تقولون اتعدم الجواهر
والاعراض ثم يعادان جميعا او تعدم الاعراض دون
الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن
ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه

الممكنات انتهي وفي التشطير نظر اذ لا قاطع هناك وقال
بعضهم الحق وقوع الامرين اعادة ما انعدم بعينه وتاليف
ما تفرق انتهي وهو حسن وحكي حجة الاسلام في
كتاب الاقتصاد ايضا انا ذكرناه في التهافت ان المعاد
جاز ان يكون بدنا غير بدن الدنيا فهو للالزام وليس
ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم
لا لاثبات مذهب اهل الحق انتهي وفي الحديث يحشر
الناس حفاة عراة غرلا ثم يزاد في اجساد اهل الجنة لتتوفر
عليهم اللذات وفي اجساد اهل النار تغليظا للعقوبات
وفي هذا الحديث ان الله تعالي يعيد القلفة التي قطعت
منه لانها من اجزائه الاصلية اذ هي من جلده الذي
من شانه البقا معه الي الموت وفي الحديث ايضا
اهل الجنة جرد مرد مكحلون ابنا ثلاث وثلاثين
علي خلق ادم طولهم ستون في عرض سبعة اذرع
وروي مسلم من حديث ابي هريرة ضرس الكافر
او ناب الكافر مثل احد وغلظ جلده مثل مسيرة
ثلاثة ايام ولو خلق شخص بغير يد او رجل قال
بعضهم فالظاهر انه يعاد بيد ورجل فان قيل
لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزا من خارج ولا نسلم
تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك
بطريق انتفاخ فالجواب بعد تسليم القبح ان المعذب
هو الروح ولا اشكال في احراق النار لما يزاد في الجسم
لانه الة لتعذيب الروح كالحطب يحرق توصلا لتعذيبها
ومن ثم قال الله تعالي كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليذوقوا العذاب قال بعضهم ليت شعري

ما معني

ما معني الانتفاخ هنا ان اريد به انتفاخ ما بين الاجزا من غير
الاجزا فمعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التاليف
وان اريد به تخلخل الاجزا فهو مختص بالة مقدار علي ان اصحاب
الجزء لا يقولون به والفلاسفة عن اخرهم انكروا بعث
الاجساد واختلفوا في بعث الارواح فقط فانكره
الطبيعيون منهم واثبته الالهيون والحاصل ان المعاد
الجسماني عبارة عن عود النفس الي بدن هو ذلك البدن
بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والمغايرات
التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع لا يقدح
في كون المحشور هو المبتدا فافهم واعلم ان المعاد
الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما المعاد الروحاني
اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات والالام
فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا
ولا عقليا من اثباته والمنشور وانما قلنا ان من شرايط الايمان
الايمان بالبعث والنشور لقوله اي الله تعالي كذلك يحيي الله
الموتي ولقوله اي الله تعالي يوم يجمعكم ظرف لتنبؤن حسنه
قوله قل بلي وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم او مقدر باذكر
وقد ايقرب يجمعكم ليوم الجمع لاجل ما فيه من الحساب والجزا
والجمع جمع الملايكة والثقلين ذلك يوم التغابن يغبن فيه
بعضهم بعضا لنزول السعدا منازل الاشقيا لو كانوا سعدا
وبالعكس مستعار من تغابن التجار واللام فيه للدلالة علي ان
التغابن الحقيقي هو التغابن في امور الاخرة لعظمها ودوامها
وقوله اي الله تعالي واليه النشور المرجع فيسالكم عن شكر

ما انعم عليكم فقوله لقوله الى اخره علة للقول المذكور او للايمان
بما ذكر لا للبعث والنشور لفساده كما هو ظاهر ولانه اي الشان
لو لم يكن بعث ولا نشور لما كان امر ونهي ولفعل كل من شا
ما شا تاسع عشرها اي شرايط الايمان ان تومن بالجنة
والنار اي بانهما حق ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله صلى الله
عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين
وهما مخلوقان الان لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي
اعدت للكافرين ولقصة ادم وحوى وقالت المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الان بل يخلقان يوم الجزا لانهما لو كانتا
موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم اخر
والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة
كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما
واما الثالث فلانه يستلزم الخلا بينهما والجواب
منع الخلا وعلى تقدير التسليم يمكن ان تكون الفرجة مملوة بجسم
اخر قال الجلال الدواني قلت اذا كان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها
كعرض السموات والارض من غير اشكال. وقد يستدل
للمعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح
والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب
وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فايدة في
خلقهما الان فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه

تعالى

[illegible]

تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولين سلم فلا نسلم انه غير واقع
القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمومن في قبره
باب الى الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار ويخلد
اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال
بعضهم ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند
دون البالغ في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه وان لم يهتد
اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض
القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار المعاندة
الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المومنين كلهم مخلدون
في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى
عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان الاطفال المشركين
في النار لما روي ان خديجة رضي الله تعالى عنها سالت
النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال الذين ماتوا في
الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى
منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة
ومن علم الله تعالى منه الكفر والعصيان ففي النار وقال
النووي رحمه الله تعالى في شرح صحيح مسلم الصحيح
ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر اخرى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قال الجلال
الدواني رحمه الله تعالى وهذا الدليل لا يدل على كونهم

هدم اهل الجنة فلا بد لهم بدليل اخر فلا يخلد المسلم صاحب الكبيرة
في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج اخرا الي
الجنة لا وجوبا والدليل علي عدم خلوده قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورويته لا تكون قبل
دخول النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا
فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة وفي الصحيحين عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه
قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض
وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال
لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان انف صح
زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم ابي ذر
وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف صح
ابي ذر والرغم الانف وصوله الى الرغام بفتح الراء وهو التراب
على سبيل الغلبة له يعبر به عن وقوع الشيء على خلاف مراد
المخاطب قهرا والجار في قوله على رغم متعلق بمحذوف تقديره
قلت ذلك ونحو ذلك والايات المشعرة بخلود صاحب
الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات فان الخلود
حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام او لا
وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مومنا
ولا كافرا وقالت الخوارج انه بل مرتكب الذنب مطلقا
صغيرة او كبيرة كافر واما اهل الفترة ففي تعذيبهم بترك
الايمان والتوحيد خلاف فقيل انهم يعذبون بذلك واعتمده
النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من

مات

مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان
فهو في النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فان
هولاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام
انتهى وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال ممن بلغته دعوة
احد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر
مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجاة اهل
الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان اباهم الذين
مضوا في الجاهلية في النار وانما يدحرج الجعل خير منهم
الى غير ذلك من الاخبار انتهى لكن الذي عليه الاشاعرة
من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل
الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من اهل الفترة
واجيب بان احاديثهم احاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب
اهل الفترة وبانه يجوز ان يكون تعذيب من صح تعذيبه
منهم لامر يختص به يقتضي ذلك علمه الله تعالى ورسوله
نظير ما قيل في احكام بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام
مع صباه وبان تعذيب هولاء المذكورين في الاحاديث مقصور
على من غير وبدل من اهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان
وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هولاء الائمة
ولا القول بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام
الحرمين رحمه الله تعالى انا لا نتعبد اصلا وفرعا الا بعد البعثة
ولو امكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي
شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال

اصلا وقد رد الابي شارح مسلم ما تقدم عن النووي رحمه الله
تعالى بان كلامه متناقض لحكمه بانهم اهل فترة وبان الدعوة
بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا اهل فترة لانهم الكائنة بين ازمنة
الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول ولا ادركوا الثاني ثم
قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى تقوم
الحجة علمنا ان اهل الفترة غير معذبين انتهى قال
شيخنا رحمه الله تعالى لكن ما زعمه من التنافي ممنوع
بل هو غلط لان النووي يكتفي في وجوب الايمان على كل احد
ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا
اليه كما ذكره الحليمي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين
كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة
الاوثان اهل فترة لانه من تقدمهم من الرسل غير مرسل
اليهم وكونهم بلغتهم دعوة اولئك الرسل الى التوحيد
وانما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادعى النووي ان
من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك
كما لا يخفى فان كلام النووي رحمه الله تعالى في غاية الظهور
فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس
اهل الفترة من تبلغهم دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام
مطلقا بل من تبلغهم دعوة المرسل اليهم فهؤلاء
المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم ومن
بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة
بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله

وظاهر

وظاهر ان الكلام في غير امة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن
لا ينبغي اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين
ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا ادركوا الثاني فهم اهل
الفترة ثم المشهور مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام
الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف في انها لا تثبت الا في حق
من بلغته دعوة من المرسل اليه وهو الظاهر نعم
مما تفرع عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجري
فيه هذا النزاع فيه نظر الى هنا كلام شيخنا رحمه الله تعالى
ولما تكن جنة ولا نار لما كان امر ولا نهي عشر وما
اي شرط الايمان ان تؤمن بالصراط وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه
جميع الخلائق من المؤمنين والكفار والذي قدر على ان يمشي
الطير في الهواء قادر على ان يمشي الانسان على الصراط وفي
الصحيحين عن انس رضي الله تعالى عنه ان رجلا قال يا نبي الله كيف
يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة قال اليس الذي
امشاه على الرجلين قادر على ان يمشيه على وجهه يوم
القيامة وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها
وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين
بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن
ففيه تعذيب للانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم
القيامة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات
غايته انه محال عادي والاتقياء يجوزون عليه من
غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم

ومنهم كالنووي الذاهبة الى اخذه ما ورد في الحديث وما تقدم
من انه جسر ممدود الى اخره هو ما في مسلم واجراه
اكثر اهل السنة على ظاهره وقال بعضهم يأول ليوافق
الحديث الاخر في قيام الملائكة على جنبتيه وكون الكلاليب
والحسك فيه واعطاء المار عليه من النور قدر موضع قدميه
فاول كونه ادق من الشعر بان ذلك يضرب مثلا للخفي
الغامض والمعنى ان يسر الجواز عليه وعسره على قدر
الطاعات والمعاصي وانه دق كل من القسمين ولا يعلم
صدور ذلك الا الله واوله كونه احد من السيف بسرعة
انفاذ الملائكة امر الله تعالى باجازة الناس عليه لقوله
اي الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فعرفوهم طريقها
ليسلكوها حكاه زكريا اي شرايع الايمان ان نؤمن
بالميزان وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته
الى الله وقيل توزن صحايف الاعمال وقيل تجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية
وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال
اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها
لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله
تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في
الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان
وجه الحكمة فان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب
عليه شي والمشهور من الاحاديث في وزن الكتب حديث

البطاقة

البطاقة الذي سمي به الخبر المشهور بخبر البطاقة وهو حديث
اخرجه الامام احمد في مسنده بسند صحيح وابن حبان
في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم والترمذي
واللفظ له وقال حسن غريب وابن ماجه كلهم من حديث
عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله تعالى عنهما قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يستخلص رجلا
من امتي على رؤوس الخلايق يوم القيامة فينشر عليه
تسعة وتسعون سجلا كل سجل مثل مد البصر ثم يقول
اتنكر من هذا شيا اظلمك كتبتي الحافظون فيقول
لا يا رب فيقول افلك عذر او حسنة قال لا يا رب
فيقول بلى ان لك عندنا حسنة وانه لا ظلم عليك اليوم
فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله فيقول احضر وزنك فيقول
يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقال
انك لا تظلم قال فتوضع السجلات في كفة والبطاقة
في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل
مع اسم الله شي ومما يستفاد من هذا الحديث
ان الوزن هناك ليس بحسب كبر الاجرام وصغرها
كما هو المعهود في الدنيا بل هو بحسب معاني واسرار
موضوعة فيها كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم
ولا يثقل مع اسم الله شي وان ما قيل من ان الراجح في
ذلك الميزان يرتفع والمرجوح ينسفل منافي
لظاهر هذا الحديث وهل توزن اعمال
الكفار قولان احدهما لا توزن لقوله تعالى فلا نقيم لهم
يوم القيامة وزنا والثاني وهو الراجح انها توزن

لقوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم في جهنم خالدون الى قوله الم تكن اياتي تتلى
عليكم فكنتم بها تكذبون وقوله تعالى فلا نقيم لهم
يوم القيامة وزنا معناه احتقارهم وانهم لا قدر لهم
في الاخرة تقول العرب ليس لفلان وزن اي قدر
وخطر لخسته وعلى هذا القول اقتصر البغوي
في تفسيره واختاره ابن عطية وهو ظاهر قول
البخاري وان اعمال بني ادم وقولهم يوزن وهل
يعم وزن الاعمال كل مكلف نبه القرطبي على انه
لا يعم وان ذلك ظاهر قوله يعرف المجرمون بسيماهم
فيوخذ بالنواصي والاقدام وقد تواردت الاحاديث
بدخول قوم الجنة بغير حساب وذلك ظاهر
في ان اعمالهم لا توزن لان الميزان بعد الحساب
لكن لا يبعد في ان تكون حكمة وزن الاعمال اظهار
مراتب اهل الكمال وفضايح اهل النقصان
فيوزن عمل من لم يعد رحمته ذنبه قصدا اظهارا
لتشريفه على روس الاشهاد وتنويها بسعادته
زيادة في مسرته ويوزن عمل من ليس له حسنة
اعلانا بفضيحته واظهارا لشقاوته على روس الاشهاد
زيادة في مساءته قال الجلال السيوطي وهذا
الذي قاله القرطبي حسن يجمع بين القولين كما يتبين
فالفريق الذي يحمل بهم هم الذين لا يقام لهم
وزن وبقية الكفار ينصب لهم الميزان ويحتمل
تخصيص الكفار بالمنافقين لانهم الذين يبقون في
المسلمين واهل الكتاب الذين لم يبهلوا بعد لحوق كل

امة

بما كانت تعبد كما تقدم في احاديث التجلي وتبقى هذه الامة
فيها منافقوها قال الغزالي السبعون الفا الذين يدخلون
الجنة بلا حساب لا يرفع لهم ميزان ولا ياخذون صحفا
وانما هي براة مكتوبة هذه براة فلان بن فلان والمشهور
ان الميزان قبل الصراط قال ابو الحسن القابسي والصحيح
ان الحوض قبل الميزان وما ذهب اليه ابو طالب المكي في القوت
وغيره ان الحوض بعد الصراط قد غلط فيه قال الامام
الغزالي في كشف علوم الاخرة حكى بعض السلف من اهل
التصنيف ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط من قايله
انتهى والاحاديث ظاهرة في انه قبل الصراط ولا ينافي
ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن انس سالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا
فاعل ان شاء الله قلت فاين اطلبك قال اول ما تطلبني
على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبني عند
الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني
عند الحوض فاني لا اخطى هذه الثلاثة مواطن فان التقدم
هنا في الذكر بحسب الاهمية لا بحسب الوجود وقال
المولى سعد الدين رحمه الله تعالى ذهب كثير من المفسرين
الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملا
بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك
واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت
موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما
الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظم

الايمان صح

المقام وانما قلنا ان من شرائط الايمان بالميزان القسط
لقوله اي الله تعالى ونضع الموازين القسط العدل
يوزن بها صحايف الاعمال وقيل وضع الميزان تمثيل لارصاد
الحساب السوي والجزاء على حسب الاعمال بالعدل وافراد
القسط لانه مصدر وصف به للمبالغة ليوم القيامة
لجزاء يوم القيامة او لاهله او فيه كقوله جيتك لخمس خلون
من الشهر واوله يوم قيام الموتى من قبورهم وما بين اجزاء
قيامهم من قبورهم الى وقت موتهم قيل برزخ فتقوله لقوله
الى ما ضره علة للقول المذكور او للايمان لا للميزان لفساده
كما هو ظاهر ثاني عشرها اي شرائط الايمان ان تؤمن
بالحوض والشفاعة اي شفاعة رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل الكباير من امته لقوله صلى الله عليه وسلم
شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهذا حديث صحيح وبذلك
يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكباير
مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته
على العموم في الاشخاص والاحوال ولين سلم يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة وقيل هو صلى الله عليه وسلم يشفع في جميع
الانس والجن الا ان الشفاعة في الكفار لتعجيل فصل القضاء
لتخفيف عنهم اهوال يوم القيامة وللمومنين بالعفو ورفع
الدرجات فشفاعته صلى الله عليه وسلم عامة كما قال الله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولاسيرة مطلوبة
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث

ان

ان الله تعالى يقول لي اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله
عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة
من الايمان من النار وروي عن بعض آل النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ليس في القران آية ارجى منها ولا يرضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان يدخل احد من امته النار رواه ابو نعيم
والثعلبي باسناد ضعيف عن علي رضي الله تعالى عنه وفي المقام
عن محمد بن علي انها ارجى آية وعن بعضهم انه ينسبه الى اهل البيت
وروى ابن ابي حاتم وابن جرير عن ابن عباس انه من رضاه ان
لا يدخل احد من امته النار وفي تفسير الثعلبي انه قال
صلى الله عليه وسلم اذا لا يرضى محمد وواحد من امته في النار وروي
انها لما نزلت قال اذا لا ارضى وواحد من امتي في النار وفي
هذا الكلام اشكال اما اولا فلا تقرر من دخول بعض
العصاة النار فلو لم يكن من رضاه لزم الخلف في الوعد واجيب
بان حصول تلك المرتبة بعد الدخول بان اخرجهم واما
ثانيا فلان مقام الرضى بفعل الله تعالى من مقامات السالكين
فكيف لا يكون لسيد المرسلين ولذا افرط صاحب المواهب
فقال وما يغتر به الجهال من انه لا يرضى واحد من امته
في النار وان يدخل احد من امته فهو غرور الشيطان
فانه يرضى بما يرضى به ربه او هو اعرف بحقه من ان يقول
لا ارضى ولا يخفى انه جراة واساءة ادب في حق ~~في حق~~ اسناده
شيخنا رحمه الله تعالى والرد عليه لثبوت الروايات
وان ضعفت فاسقط ما اخرك ومنه التوفيق لا يبعد ان

يكون عذاب العصاة كعصيانهم غير مرضي لله تعالى فلا يرضى
به رسوله أيضا لأن رضاه على وفق رضى ربه والرضى بالمقضي
قد يكون مذموما فلو لم يرض بكونهم او دخولهم في النار لعدم
رضى ربه فلا بد من ادخال الجنة ولو بالاخرة للوعد في الاية
وان ارتكبوا الكبائر فهي ارجى اية لامتي بلا اشكال
ثم اقول الرضى انما يجب بفعل الله من حيث انه فعله
ومختار المولى الحكيم لا من حيث هو في ذاته مع قطع النظر
عما يقتضيه والرضى المذكور ليس من هذه الحيثية ولا الحمل
على ما يعطى فلم يكن فيه كذب وعد ولتحقق في كل وقت
والاية تقتضي كونه مستقبلا وزائدا عليها في كل وقت
فالظاهر ان الموعود به من حيث هو وذات المعطي بان
لا يطلب ولا يشتهي فوقه مع قطع المنتظر عن انه مراد الله
ونحوه وعلى هذا فمعنى الحديث المرفوع انه لما وعد الرضى
بالمعنى المذكور وانا لا ارضى بهذا المعنى لوجود امتي في النار
وان كنت ارضى به من حيث انه مراد الله فلا بد من ادخالهم
الجنة ولا اشكال فيه او نقول الرضى مجاز عن
ترك الطلب فالمعنى لا اطلب العفو واحد من امتي
في النار ولا يلزم منه عدم الرضى حقيقة ان لم تحب فانه صلى
الله عليه وسلم طلب له ولامته امورا وهو في مقام الرضى
دائما على اي حال فتدبره واذا وعد بالرضا فلا بد
من ادخال الجنة لا ترك الطلب فافهمه فانه دقيق يؤيده
قوله فاقول رب رضيت واما ما روي عن ابن عباس

المعهود

انتهى كلامه

اي

رضي الله تعالى عنهما فمعناه انه لا يرضى بدخول من حيث هو فكيف
ببقائهم فيها فلا بد من ادخال الجنة للوعد ولو بالاخرة او المراد
على الروايتين اخذ ما يليق بالمغفرة اذ الجواد الغني الحكيم
لا يتجاوز عن الكرم مع امكانه بمقتضى الحكمة ولذا صرح المحقق
الدواني بان كل احد في كل حال على اكمل ما يمكن في حقه فمتى
ما حصل لياقة دخول الجنة قبل دخول النار او بعده
لا بد ان يدخلهم الجنة للوعد بالارضاء المراد ومعنى الرضا
بالدخول على وجه الخلود ولا اشكال فهذه وجوه وجيهة
لتصحيح ما روي فالصواب ان لا يتجرى احد على ابطال
الروايات بالشبهات وهذه الشفاعة الكبرى التي هي
بعض العلا المقام المحمود بها ومن اراد الوقوف على تفصيل
اخبار الشفاعة فعليه بكتب الحديث كالصحيحين والسنن
وقد جمع كثيرا مما فيهما وفي غيرهما كتاب الترغيب والترهيب
وتذكرة القرطبي منها شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري يرفعه اما اهل النار الذين
هم اهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن ناس اصابتهم
النار بذنوبهم او قال بخطاياهم فاماتهم الله اماتة حتى
اذا كانوا فحما اذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر
فبثوا على انهار الجنة ثم قيل يا اهل الجنة افيضوا
عليهم فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل ضبائر
بفتح المعجمة فموحدة جمع ضبارة بفتح الضاد وكسرها
اي جماعة والحبة بكسر الحاء المهملة هي الواحد من بزر
الصحراء وحميل السيل ما يحمله من الطين مع الماء رواه

البخاري بنحو من معناه واما شفاعة غيره صلي الله عليه
وسلم من الرسل صلي الله عليهم وسلم وغيرهم ففيها
احاديث منها في سنن ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان
رضي الله تعالي عنه يرفعه يشفع يوم القيامة ثلاثة
الانبيا عليهم الصلاة والسلام ثم العلما ثم الشهدا وروي
ابو عمرو بن السماك باسناده الي ابي الزعرا عن ابن مسعود
قال يشفع نبيكم صلي الله عليه وسلم رابع اربعة جبريل
ثم ابراهيم ثم موسي او عيسي ثم نبيكم صلي الله عليهم وسلم
ثم الملائكة ثم النبيون ثم الصديقون ثم الشهدا الحديث
رواه ابو داود الطيالسي باسناده الي ابي الزعرا عن
ابن مسعود بلفظ فيقوم روح القدس جبريل عليه
الصلاة والسلام ثم يقوم ابراهيم صلي الله عليه وسلم ثم يقوم
موسي او عيسي قال ابو الزعرا لا ادري ايهما قال
ثم يقوم نبيكم صلي الله عليه وسلم فلا يشفع احد بعده في اكثر
مما يشفع هذا هو المقام المحمود الذي قال الله تعالي عسي
ان يبعثك ربك مقاما محمودا وروي الترمذي وابن ماجه
من حديث عبد الله ابن ابي الجدعا رضي الله تعالي عنه
انه سمع رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول ليدخلن الجنة
بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم قالوا يا رسول
الله سواك قال سواي وقال الترمذي حديث حسن
صحيح ورواه البيهقي في دلايل النبوة وقال في اخره
قال عبد الوهاب الثقفي قال هشام بن حسان كان
الحسن يقول انه اويس القرني وروي الترمذي ايضا من

الطيالسي

حديث ابي سعيد الخدري يرفعه ان من امتي من يشفع للفيام
ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم
من يشفع للرجل حتي يدخلوا الجنة قال الترمذي حديث
حسن والفيام بكسر الفاء هو الجماعة من الناس واعلم
انه قد وقع في التلويح للمولي سعد الدين وغيره من كتب
اصول الحنفية ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة
ومقتضاه ان مرتكب الكبيرة اولي بذلك وقد اجيب
عنه بمنع كلية الملازمة فلا يلزم ان يكون جزا الادني جزا
الاعلي الذي هو جزا الجرم العظيم فهذا نوع انفكت فيه الملازمة
ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفعية وفي هذا الجواب
بنا علي التسليم نظر لانهم في التلويح وغيره استدلوا
علي استحقاق حرمان الشفاعة بقوله صلي الله عليه وسلم
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي نعم ان حمل علي حرمان
شفاعة خاصة كالشفاعة في زيادة الدرجات كان له
اتجاه لكن يحتاج الحمل الي دليل والحديث بتقدير صحته
محمل السنة فيه علي طريقته صلي الله عليه وسلم واعلم
ايضا ان لنبينا محمد صلي الله عليه وسلم شفاعات اعظمها
في تعجيل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة
به كما تقدم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب
قال النووي رحمه الله تعالي وهي مختصة به وسبقه
القاضي عياض الي ذلك وتردد ابن دقيق العيد في
ذلك ووافقه السبكي وقال لم يرد فيه شي الثالثة
فيمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل

الشفعيه

النار من الموحدين ويشاركه فيها الانبيا والملايكة عليهم
الصلاة والسلام والمومنون وفصل القاضي عياض فقال
ان الشفاعة لمن في قلبه مثقال ذرة من الايمان لاخراجه
من النار مختصة به صلى الله عليه وسلم وشفاعة غيره
للاخراج من النار في حق هولا الخامسة في زيادة الدرجة
في الجنة لاهلها وجوز النووي رحمه الله تعالى اختصاصها
به صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم سادسة وهي
الشفاعة في تخفيف العذاب في النار عن بعض الكفار وسابعة
وهي التخفيف من عذاب القبر لحديث القبرين في الصحيحين
وغيرهما ففي بعض رواياته فاحببت ان يرفه عنهما بشفاعتي
ما دام هذان الغصنان رطبين ولكن السادسة خاصة
بابي طالب لقوله صلى الله عليه وسلم لعله تنفعه شفاعتي
يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار رواه البخاري
وفي الصحيحين ان العباس قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ان ابا طالب كان يحوطك وينصرك فهل نفعه ذلك قال
نعم وجدته في غمرات من النار فاخرجته الى ضحضاح والشفاعة
في التخفيف من عذاب القبر شفاعة في البرزخ لا في القيامة
وانما قلنا انه من شرايط الايمان بما ذكر لقوله
اي الله وجملة تعالى معترضة او حالية للتعظيم والتمييز
اي عما لا يليق به علوا كبيرا انا اعطيناك اكد اولا تشويقا
ونفيا للشبهة وعظم المعطي والمعطى الكوثر وهو حوضه
في القيامة على ما سيجي وقيل نهر في الجنة وهو الاشهر
عند المحققين للحديث الصحيح الصريح على ما سيجي وقيل

الخير

الخير الكثير لانه من الكثرة فهو على المعنى اللغوي والمقام
يخصه بالخير وقيل الشفاعة لانها من افرادها الكثيرة
النفع وقيل المعجزات الكثيرة وقيل النبوة
وقيل المعرفة ولم يظهر للتخصيص وجه وجيه وعن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما جميع ما انعم الله عليه ولولا
الحديث لكان اقرب الى القبول وفسره اي الكوثر
النبي صلى الله عليه وسلم وقد وفى المصنف رحمه الله تعالى
بادب مودي الحديث فانه يسن ان يقول قال الرسول
صلى الله عليه وسلم او رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك / او نبي الله صلى الله عليه وسلم /
ويكره ان يقتصر على قال الرسول او النبي قاله النووي
في المجموع في باب الجمعة نقلا عن البيهقي عن النص واجاب
عن قوله تعالى يا ايها الرسول بان الخطاب منه له تعظيم وتمجيد
كيف كان بجلا فقال عطف مفصل على مجمل هو اي الكوثر
حوض انيته جمع انا كسقا واسقية وجمع الانية اواني وهي
ظروف المياه اكثر من عدد نجوم السما من شرب منه لم يظما
بعده اي الشرب منه ابدا واخرج الشيخان حوضي
مسيرة شهر وزواياه سوا وماوه ابيض من الورق وفي
رواية اللبن وفي اخرى صحيحة ايضا واحلى من العسل وريحه
اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السما من شرب منه لا يظما
ابدا وفي رواية صحيحة ولا يسود وجهه ابدا قال
القاضي عياض ظاهره تاخر الشرب منه عن الحساب والمرور
على الصراط اذ هذا هو الذي يامن من العطش وقيل
لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار ويحتمل
ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار

يعذب فيها بغير الظلم لان ظاهر الحديث الاخر ان جميع الامة
يشربون منه الا من ارتد وقيل جميع مومني الامم
ياخذون كتبهم بايمانهم ثم يعذب الله من شاء من عصاتهم
وهذا امثله انتهى وقال غيره اختلف العلماء هل
الحوض في ارض المحشر قبل جواز الصراط او في ارض الجنة
التي لا يتوصل اليها الا بعد جوازه واحمد بسنده رواية
يحتج بهم في الصحيح ان الله تعالى وعدني ان يدخل الجنة
من امتي سبعين الفا بغير حساب فقال يزيد بن الاخنس
والله ما اولئك في امتك الا كالذباب الاصهب في الذباب
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ربي عز وجل قد
وعدني سبعين الفا مع كل الف سبعون الفا وزادني ثلاث
حثيات قال فما سعة حوضك يا نبي الله قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما بين عدن الى عمان واوسع يشير بيده فيه
ثعبان بثلثية منهملة وثلاث فتحات من ذهب وفضة
الحديث وفي رواية اول من يرده على من امتي الشعث
روسهم الدنسة ثيابهم لا ينكحون المنعمات ولا يحضرون
السدد يعني ابواب السلاطين الذين يعطون كل الذي
عليهم ولا يعطون كل الذي لهم فقوله لقوله تعالى الى اخره
علة للقول المذكور او للايمان بما ذكر لا لوجود الحوض
والشفاعة لفساده كما هو ظاهر واعلم ان الاستدلال
بقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر مبني على تفسير الكوثر
بالحوض وهو احد الاقوال في تفسيره كما تقدم منقول
عن عطا وقيل الكوثر نهر في الجنة كما تقدم ويدل
على الاول ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال في اثنا الحديث

اتدرون

اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه الصلاة والسلام
فانه نهر اوعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه
امتي الحديث وقيل الكوثر حوض في الجنة ويدل عليه
ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر ويدل
عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يشخب فيه ميزابان
يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والاخر من فضة قيل
وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانهما نفس
الكوثر او حصته منه ينصب فيه ماؤه وهذا ورد في وصف
ما احدهما مثل ما ورد في ما الاخر وقال بعضهم والاظهر
في تفسيره انه الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل
وشرف الدارين وساير ما انعم الله به عليه مما فيهما فالحوض
على هذا من الخير الذي اعطيه صلى الله عليه وسلم وكذا النهر
في الجنة وفي التفاسير المنقوله اشكال وهو ان كلا
منها ان ثبت بنقل فكيف الجمع بين المنقول والا فوجه العدول
عن التعميم مع الظاهر ويحتمل ان يكون مقصود السلف
بيان ان ما ذكر مراد منه غير حصر فلا اشكال وما ذكرنا
هو جمع للاقوال والاحاديث فهو الوجه الوجيه ان شاء الله تعالى
ثالث عشرها اي شرايط الايمان ان تومن بان النبي
صلى الله عليه وسلم نبي صدق اي جا بالصدق واخبر بالصادق
منذ عنا او اظهره على لسانه قال الرضي والاضافة في نحو رجل
صدق ودايرة السوء للملابسة وهم كثيرا ما يضيفون الموصوف
الى الصفة نحو خبر السوء اي الخبر السيئ فمعنى رجل صدق مصدره
رجل صادق قال في حواشي المطالع الحق والصدق متشاركان
في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق

ورسوله حق اي جا بالحق واخبر به وهو الحكم المطابق للواقع
وهو الخارج وما في نفس الامر والمطابق الموافق وهو بكسر
البا وقد تفتح اخذ المطابقة من جانب الواقع بملاحظة
انه مطابق كما سياتي ويطلق علي الاقوال والعقايد والاديان
والمذاهب باعتبار اشتمالها علي ذلك ويقابله الباطل فهو
الحكم الذي لا يطابق الواقع ويطلق علي ما ذكر باعتبار الاشتمال
المذكور واما الصدق فقد شاع اطلاقه في الاقوال خاصة
بحسب الاستعمال فهو اخص من الحق مطلقا بحسب الاستعمال
الشايع وهذا بالنسبة الي عموم الناس اما بالنسبة الي الخصوص
فقد استعمله السادة الصوفية رضي الله تعالي عنهم استعمالا
شايعا فيما بينهم فان الصدق عندهم السر والعلانية والظاهر
والباطن بان لا يكذب احوال العبد اعماله واعماله احواله
وجعلوا الاخلاص لازما له فقالوا كل صادق مخلص وليس كل
مخلص صادق وقد يطلق الحق علي الثابت من الاعيان فيقال
هذا العقار والمال حق لفلان اي ثابت ويقال الجنة حق
والنار حق وما اشبه ذلك بمعني ثابت الوجود ويطلق ايضا
علي الثابت شرعا من الافعال كقول القصاص حق اي ثابت
المجني عليه عن الكشاف وتفسير البيضاوي في الكلام علي قوله
تعالي فيعلمون انه الحق من ربهم الحق الثابت الذي لا يسوغ
انكاره ويقال حق الامر اذا ثبت قال البيضاوي يعم
الاعيان الثابتة والافعال الصايبة والاقوال الصادقة
الي الخلق اي المخلوق وهو مصدر يراد به المخلوق اذا اطلق
علي الموجودات مثلا فانما اشد الخلق والخلق واقع عليها بمعني
مخلوقة وقوله اجمعين تاكيدا ناصا علي شمول نبوته

استواهم

ارساله

ورسالته لكل مخلوق من الانس وكذا من الجن اذ هو مرسل اليهم
اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينه السبكي في فتاويه واما بقية
الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم كما قاله الكلبي وروي عن
ابن عباس رضي الله تعالي عنهما وايمانهم بالتوراة كما دلت
عليه قوله تعالي انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسي الاية
لا يدل علي انهم كانوا مكلفين به لجواز ايمانهم به تبرعا منهم
وليس منهم رسول عن الله عند جماهير العلما واما قوله تعالي
الم ياتكم رسل منكم فالمراد به من احدكم وهو الانس علي حد
يخرج منهما اللولوء والمرجان وجعل القمر فيهن نورا وكذا
من الملايكة لانه مرسل اليهم عند جماعة من ايمتنا المحققين كما يدل
عليه خبر مسلم وارسلت الي الخلق كافة بل اخذ بعض المحققين
بعمومه حتي للجمادات بان ركب فيها عقل حتي امنت به
وقوله التمهيز في تفسير ليكون للعالمين نذيرا الشامل لهم
اجمعنا علي ان المراد الانس والجن دون الملايكة مردود
او مراده به اجماع الخصمين اذ اجمعنا انما يقال لذلك غالبا
لا اجماع كل الامة علي ان هذا الايوخذ من مثل الرازي بل من
مثل ابن المنذر وابن جرير واما غير نبينا فغير مرسل
اليهم قطعا فان قلت تكليف الملايكة من اصله مختلف
فيه قلت قال الشهاب بن حجر الحق تكليفهم بالطاعات العملية
قال تعالي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون اي في
المستقبل بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف
به تحصيل للحاصل وهو محال وانه خاتم النبيين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين اما نبوته فلانه لما ادعي النبوة
واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر علي ان القران

بأفراده

الكريم الذي اوحي اليه موجود ومحفوظ وقد دعي المخالفين مرارا
عديدة الي معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم
يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الي المصارعة
والمقارعة بالسيوف ولم يات من زمنه صلي الله عليه وسلم
الي هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب
البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب
في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين
او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث
لا يقدر البشر علي مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين
كما قال القاضي او لصرف الله اليهم عن المعارضة مع القدرة
كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او لصرفهم
بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة ثبتت نبوته
صلي الله عليه وسلم علي المعجزات المغايرة للقران وان لم
يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة
علي وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته
المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم
وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز
عنها افاضل الحكماء مع انه نشا بين قوم غلب عليهم الجاهلية
ولم يمارس الخط والتعليم والتاديب الي غير ذلك من شمائله
الكريمة التي تتحير الالباب اقوي دليل علي نبوته صلي الله
عليه وسلم وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء عليهم الصلاة
والسلام ولا نبي بعده بل ولا معه فلقوله تعالي ولكن رسول
الله وخاتم النبيين ولقوله صلي الله عليه وسلم لعلي رضي الله
تعالي عنه انت مني بمنزلة هارون من موسي الا انه لا نبي

ايامهم

انه صح



بعدي

بعدي وروي البغوي عن الثعلبي باسناده عن قتادة عن الحسن
عن ابي هريرة رضي الله تعالي عنه عنه صلي الله عليه وسلم
كنت اول النبيين في الخلق واخرهم في البعث ورواه ابو
نعيم وابن ابي حاتم وفي اسناده الثعلبي بشر وهو مجهول
ان النبي صلي الله عليه وسلم قال كنت اول الانبياء في الخلق
واخرهم في البعث قال الامام الغزالي اي بحسب التقدير
ولم يرد العلم الازلي كما توهم من بعض كلامه فانه لا ترتيب
فيه بل علم الكل دفعة وانما اراد تقديره بين ما كان ويكون في
اللوح او في علم ملك لما في صحيح مسلم مرفوعا ان الله عز
وجل كتب مقادير الخلق قبل السموات والارض بخمسين
الف سنة الحديث فتقدمه هنا المقصود بالذات وقيل خلق
روحه او حقيقة متعلقة به وفيه حديث وقيل لما صور
طينة ادم اخرج منها ذرة نبينا صلي الله عليه وسلم ونبي
واخذ عنه الميثاق واعيدت الي ظهر ادم قبل حياته وفي
المواهب حديث في ذلك وهو معني ما صححه الحاكم اني عند الله
لخاتم النبيين وادم منجدل في طينته اي مطروح في الارض
وعن كعب الاحبار قبض جبريل من موضع قبره الاشرف طينة
منيرة فعجنت بماء الجنة فصارت كالدرة ذات شعاع وطافت
الملائكة بها حول العرش وفي السموات والارض فعرف الخلق
محمدا صلي الله عليه وسلم وفضله قبل معرفة ادم وفي العوارف
ان ذرة المصطفي صلي الله عليه وسلم هي التي اجابت علي ما في
قوله قالتا اتينا طائعين ومنها دحيت الارض وهو الاصل
في التكوين واليه اشار بقوله كنت نبيا وادم بين الماء

والعطف فادركه والمراد ان نوره اول مخلوق وفيه احاديث
وهذا النور امر غير الروح لاحاديث منها انه جعل في ظهر
ادم عليهما الصلاة والسلام ثم مختلف وجوه لهذا الحديث
المشكل وقال اهل البصاير لما كان غاية الشرع دعوة
الخلق الي الحق وارشادهم الي مصالح المعاش والمعاد واعلامهم
الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجة القاطعة والسيف
الساطع وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور
علي الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه
قوله اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا فلم يبق بعد حجة للخلق الي بعث نبي بعده فلذلك
ختم به النبوة واما نزول عيسي صلي الله علي نبينا وعليه وسلم
ومتابعته لشريعته صلي الله عليه وسلم فهو مما يوكد كونه
خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وقد تقدم
ما يتعلق بذلك في شرح الخطبة رابع عشر بحثا اي شرايط
الايمان ان تومن بالقران وتقدم معناه لغة واصطلاحا
وانه اي القران الذي هو اللفظ المنزل علي محمد صلي الله عليه
وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته معجز للخلق لكونه
في اعلا مراتب البلاغة لاشتماله علي الدقايق والاسرار
والخواص الخارجة عن طوق البشر قال الله تعالي قل لين
اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والاعجاز ان يرتقي الكلام
في بلاغته الي ان يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته
اي لا يقدرون علي الاتيان بسورة من اي سورة كانت
بمثل صح

اجتمعت

ومثلها

ومثلها فيه قدرها من غيرها قال المصنف اي في عدد الايات
لا في عدد الحروف الصادق بايتين واية وبدونهما ليوافق
قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث ايات وذلك قدر سورة قصيرة
وقال البرماوي انه يقع بالايتين وبالاية انتهي قال
شيخنا رحمه الله تعالي واقول قد يشكل كون الثلاث الايات
قدر سورة الكوثر علي القول بان البسملة اية من كل سورة اذ
الكوثر علي هذا اربع ايات فقدرها الاربع لا الثلاث ويجاب
بان المراد قدرها عدا البسملة منها فليتامل انتهي ثم وجوه اعجاز
القران لا تنحصر فمنها ايجازه وبلاغته ومن ثم لما سمع
اعرابي فاصدع بما تومر سجد وقال سجدت لفصاحة هذا
الكلام ولما سمع الاصمعي من جارية خماسية او سداسية فصاحة
تعجب منها فقالت او تعد هذا فصاحة بعد قوله تعالي واوحينا
الي ام موسي ان ارضعيه الاية فجمع فيها بين امرين ونهيين
وخبرين وبشارتين وقال بعض بطارقة الروم لما اسلم
لعمر اية ومن يطع الله ويتقه جمعت ما انزلت علي
ورسوله ويخش الله صح
عيسي من احوال الدنيا والاخرة ومنها خروجه عن جنس
كلام العرب نظما ونثرا وخطبا وشعرا ورجزا وسجعا
فلا يدخل في شي منها مع كون الفاظه وحروفه من جنس كلامهم
ومن ثم لم يهتدوا لمثله حتي ياتوا به ومنها ان قاريه لا يمله
وسامعه لا يمجه بل لا يزال مع ترديده وتكريره غضا طريا
تتزايد حلاوته وتتعاظم محبته يونس به في الخلوات
ويستراح بتلاوته من شدايد الازمات ومن ثم وصفه
صلي الله عليه وسلم بانه لا يخلق علي كثرة الترداد ولا تنقضي
عبره ولا تفني عجايبه هو الفصل ليس بالهزل لا تشبع

هذا العلا ولا تزيغ به الاهوا ولا تلتبس به الالسنة هو الذي لم تنته
الجن حين سمعته ان قالوا انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الي الرشد فامنا
به ومنها ما فيه من الاخبار بما كان مما علموه ومما لم يعلموه وشهادته
علي اليهود بانهم لا يتمنون الموت وعلي قريش بانهم لا ياتون بمثل
شي منه ومنها اشتماله علي علوم الاولين والاخرين مع كون
الاتي به اقام بينهم اربعين سنة قبل تكلمه به اميا لا يحسن
نظم كتاب ولا عقد حساب ولا يتعلم سحرا ولا ينشد شعرا ولا يحفظ
خبرا ولا يروي اثرا الي ان اكرمه الله تعالى بهذه المعجزة العظمي
التي لم يات بمثلها احد غيره وكيف وجميع كتبهم يمكن ادني
الفصحا ان ياتي بمثلها اذ لا اعجاز في لفظها ومن ثم صح عن النبي
صلي الله عليه وسلم ما من شي من الانبيا الا وقد اوتي ما مثله
امن عليه البشر وانما كان الذي اوتيت وحيا يوحي فارجو
ان اكون اكثرهم تابعا يوم القيامة وذلك لان الكرامة صلي
الله عليه وسلم بعثت المعجزة الدايمة علي توالي السنين
يستلزم بالضرورة كثرتهم لمشاهدة كل زمن لها فيحملهم
ذلك علي الايمان به بخلاف باقي معجزات الرسل لانقطاعها
بموتهم وباقي معجزات نبينا فانه لولا تصديق القران بها
لما امن بها الا قليل لانقطاع وجودها وعدم احسان الناس
لها والمعجزة امر خارق للعادة يصدق الله به انبياءه حين
ابتداء ثبوت النبوة فيخرج السحر وما ظهر علي يد كاذب ولا يلزم
دور من اخذ النبي في تعريف ما يثبت به النبوة لان النبوة
لا تتوقف علي المعجزة اصلا والعلم بالنبوة وان توقف علي
العلم بتحقق ذات المعجزة لكن لا يتوقف علي العلم بكونها معجزة
والموقوف علي العلم بالنبوة ليس الا العلم بكونها معجزة لا غير

فلا

فلا دور وتحقيق المقام يحتاج الي دقة نظر فليدقق والمعجزة
شرط لا فصلت في مطولاته اي القران بمعني الكلام
النفسي القايم بذاته تعالى وهو صفة تنافي السكوت والافة
وكذا ساير الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب
القران بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من انه يقال القران
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق
الي الفهم المولف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت
اليه الحنابلة جهلا او عنادا ولما تقدم من ان القران في معني
المقرو علي السنة العباد اشهر وكلام الله بالعكس واقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها علي اتحادهما وقصدا الي
جري الكلام علي وفق الحديث حيث قال عليه الصلاة والسلام
القران كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر
بالله العظيم وتنصيصا علي محل الخلاف فيما بين الفريقين
وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم المسالة
بمسالة خلق القران وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
يرجع الي اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام
نفسي ودليلنا ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام اجمعوا
علي انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت
النبوة علي الكلام حتي لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن
الانبيا عليهم الصلاة والسلام لجواز ارسال الرسل بان
يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى
في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال
تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف علي ثبوت الكلام

ثم ثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه
تعالي متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه
لانهم لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالي
صفة وكل صفة له قديم فكلام الله تعالي قديم وكلام الله ما هو ح
تعالي مولف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل
ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالي حادث واضطروا
الي القدح في احد القياسين لضرورة امتناع حقية النقيضين
فمنع كل طايفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الي ان كلامه
تعالي حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو
مولف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال
بعضهم بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم
منعوا اطلاق لفظ الحادث علي الكلام اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الي حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالي ليس قايما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول
بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الي الكلام الازلي والمعتزلة
قالوا بحدوث كلامه وانه مولف من اصوات وحروف
وهو قايم بغيره ومعني كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك
الحروف والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبريل
او النبي صلي الله عليه وسلم او غيرها كشجرة موسي عليه
الصلاة والسلام ثم منعوا ان المولف من الحروف
والاصوات صفة له تعالي والكرامية لما راوا ان مخالفة
الضرورة التي التزامها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل

وان

وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معني
كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف
للعرف واللغة ذهبوا الي ان كلامه صفة مولفة من الحروف ان حر
والاصوات الحادثة قايمة بذاته تعالي ومنعوا ان كل ما هو
صفة له تعالي فهو قديم والاشاعرة كلامه معني واحد بسيط قالوا
قايم بذاته تعالي قديم فهم منعوا ان كلامه مولف من الحروف
والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي انما النزاع في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب
العضد الي ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد
في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعني يطلق تارة علي مدلول
اللفظ واخري علي القايم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو
المعني النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ
وهو القديم عنده واما العبارة فانما تسمي كلاما مجازا لدلالتها
علي ما هو الكلام الحقيقي حتي صرحوا بان الالفاظ حادثة علي
مذهبه ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين
دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
تعالي حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة
وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة الي غير ذلك مما
لا يخفي علي المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
علي انه اراد به المعني الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
شاملا للفظ والمعني جميعا قايما بذاته تعالي وهو المكتوب

في المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير
الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة و
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك
الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية
الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه
تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احدها
بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب
من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قايمة
بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع
كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة
وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض
الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزايها
واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم
بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع باجتماع صح
الاجزا وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول
هذا الفرق لو اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القايم
بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم

بالقاري

بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما
انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة كان بعض صفات الحقيقة لله تعالى مجانسا
لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفا سد
ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما
هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قايمة بذاته بل هو دال
على الصفة القايمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف
وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه
وما علم من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة
انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على
صفة قايمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يزعم ان
هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات
الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا
فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل
يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ
به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام
يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدا الكلام النفسي
فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه
الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة مبدا الحروف
وهي مبدا الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف

عن الحل فان كلام الغير معلوم لنا قد تعلق به علمنا ولم يتعلق به
تلك الصفة منا فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها
في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد
ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله
تعالى في علمه الازلي بصفته الازلي الذي هو مبدا تاليفها
وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا
بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله
تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها
في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها
في الوجود الخارجي وهو بحسب هذا الوجود كلام لفظي
وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة في مثل
ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره
وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب
الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان
ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى
ما اول به العضد كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتيب فيها
لقصور الالة فانه يؤدي الى السفسطة الظاهرة ولا يلزم
على ذلك ما رتبه العضد على متقدمي الاشاعرة من المحذورات
فان التحدي حينئذ يكون بكلام الله تعالى وانكار كون ما بين
الدفتين كلام الله تعالى كانكار كون ما بين اوراق وسواد

الحافظ

الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القران اذ ليس معنى كون
هذا المكتوب كلام الله تعالى الا انه ذلك الكلام موجودا بالوجود
اللفظي ولعل المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال
يشهد بحقية هذا المقال كذا ذكره الجلال الدواني رحمه
الله تعالى ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان
القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا
يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا
بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة واجيب
بان القران الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا
باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في
قلوبنا بالفاظه المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفو ظة
المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا ومع ذلك ليس حالا
في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والاذان بل هو
معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال
عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال
موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق
يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيق المقام على وجه يظهر به التمييز
بين اطلاق القران مرادا به المعنى القديم القائم
بذات الباري سبحانه واطلاقه على الالفاظ المكتوبة
بين الدفتين المنقول تواترا ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل

علي العبارة وهي علي ما في الاذهان وهو علي ما في الاعيان
فحيث يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما في قولنا
القران غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرات
نصف القران او المخيلة كما في قولنا حفظت القران
او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم علي المحدث مس
القران ومعني وجود الشي في الاعيان انه هناك عينا
هي ذاته ومعني وجوده في الاذهان ان له صورة مرتسمة
في الذهن كظل الشجرة والمتكلمون ينكرون هذا الوجود
ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة
وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان
الاول منهما وجود اصيل يصدر اثاره وتظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني علي تقدير ثبوته
وجود ظلي لا يترتب به اثاره عليه ولا يعتبر فيه حدوثه
او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبنا اليه حقيقة
بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر
ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما ولما كان ولبيد
الاحكام الشرعية اللفظ دون المعني القديم عرفه
ائمة اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اسما للنظم والمعني جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة علي المعني لا لمجرد المعني ولا لمجرد اللفظ ولما ورد

في

في الكتاب العزيز ان الله تعالي كلم موسي عليه الصلاة والسلام
اختلف في الكلام الذي سمعه موسي صلي الله عليه وسلم
ان صح اهو النفسي او اللفظي فذهب الاشعري الي ان الكلام القديم
الذي هو صفة لله تعالي يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو
اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله
تعالي قال في شرح المقاصد فان قلت اذا اريد بكلام
الله تعالي المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين
المحل اي كلما ان الملك او النبي فكل احد منا يسمع كلام الله
تعالي وهذا اذا اريد به المعني الازلي واريد بسماعه فهمه
من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسي عليه الصلاة
والسلام بانه كليم الله قلنا فيه اوجه منها فيها بعبارة فيها
اطناب حاصلها انها ثلاثة الاول منها علي مذهب الاشعري
والثاني والثالث علي ما اختاره الماتريدي وعبارة متن
المقاصد تحمل الثلاثة موجزة مع اشارة تما الي السوال
وهي واختصاص موسي بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت
بلا حرف كما يري في الاخرة بلا كم ولا كيف او انه سمع بصوت
من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب فان قيل لو كان
كلام الله تعالي حقيقة في المعني القديم مجازا في النظم المؤلف
لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل
الي السور والايات كلام الله تعالي حقيقة مع القطع بان
ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الي السور اذ لا
معني لمعارضة الصفة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالي
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعني الاضافة كونه

صفة لله تعالي وبين اللفظ الحادث المولف من السور والايات
ومعني الاضافة انه مخلوق لله تعالي ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله
تعالي وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس التحقيق
[illegible] معناه انه غير موضوع للنظم المولف بل معناه ان
الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعني القايم بالنفس وتسمية
اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته علي المعني
فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية كذا في شرح العقايد للمولي
سعد الدين قوله ووضعه لذلك اي للفظي وضعا اشتراكيا
انما هو باعتبار دلالته علي المعني القديم والدال من حيث
هو دال فرع للمدلول والمجاز فرع للحقيقة فاشبه اطلاق
اسم المدلول علي الدال المجاز فاطلق عليه انه مجاز وقوله
انما هو باعتبار دلالته علي المعني القديم يتعلق به امران
الاول اورد عليه ان العلاقة تقتضي ان يكون منقولا لا
مشتركا اذ لا يعتبر ارتباط بين معنيي المشترك بخلاف
معنيي المنقول واجيب بان في النقل هجرا للمعني الاول
واعتبار العلاقة لا يقتضيه الثاني ان المشهور في كلام
الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالي علي هذا المنتظم من
الحروف المسموعة الا بمعني انه دال علي كلامه القديم
قال في شرح المواقف لكن المرتضي عندنا انه لما اختص
به الله تعالي وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالي بل هو قران مجيد في لوح محفوظ
والاصوات في لسان الملك لقوله تعالي انه لقول رسول

كريم

كريم او لسان النبي لقوله تعالي نزل به الروح الامين علي قلبك
والمنزل علي القلب هو المعني دون اللفظ ثم هل يعتبر
في تسمية الكلام اللفظي بالقران خصوص المحل من اللوح المحفوظ
او لسان الملك او النبي او لا يعتبر فيها الا خصوص التاليف
الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين الصحيح الثاني لانا نقطع
بان ما يقراه كل احد منا هو القران المنزل علي محمد صلي الله
عليه وسلم وعلي الاول يكون مثل القران لا نفسه ومنع السلف
من اطلاق كون القران بهذا المعني مخلوقا ادبا واحترازا
عن ذهاب الوهم الي القران بمعني الكلام النفسي فان قلت
اي فصل ان القران والكتاب وكلام الله تعالي الفاظ مشتركة
بين المعني القايم بذاته تعالي وهو صفة تنافي السكوت والافة
وبين اللفظ المتلو علي السنة العباد الحادث وعلي الاول
كل منها علم شخص لذلك المعني القايم بذاته تعالي وعلي الثاني
علم جنس لاختلاف المحال وهي السنة العباد اذ الاختلاف
ينافي التشخص لان البياض القايم بالورق غير البياض القايم
بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحد ها
كافر لانعقاد الاجماع علي ذلك ومن قال بتشخصه بالمعني
الثاني يلزمه ان لا يكون ما يقراه زيد وعمرو قرانا ضرورة
انتفا التشخص وهو باطل قطعا قلت قال في التلويح
كالتوضيح علي ان الحق هذا وهو ان القران عبارة عن هذا
المولف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع
بان ما يقراه كل واحد منا هو القران المنزل علي الرسول
عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله وسلامه عليه

ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القايم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا
لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد
المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الي احد فانه
اسم لذلك المولف المخصوص سوا قراه زيد او عمرو او غيرهما
واذا تحققت ذلك فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو
عبارة عن القواعد المخصوصه سوا علمها زيد او عمرو فالمعتبر
في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلي هذا التقدير
الحق وهو ان القران ليس اسما للشخص الحقيقي القايم بلسان
جبريل خاصة يكون لقوله اي صاحب التوضيح في التنقيح علي
ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها
فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرا
من اوله الي اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما
ان يكون اصطلاحا علي تسمية مثل هذا المولف الذي لا يتعدد
المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا
بالاشارة اليه والقراة من اوله الي اخره ولا يخفي ان الكلام
في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال
القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصحف متواترا كما قال
الكشاف الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير
القران والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء انتهى
كلام التلويح واعلم ان استاذ شيخنا رحمهما الله تعالي قال
ان اسما العلوم كاسما الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت
لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقايم بزيد
وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل

لا يجعلونها وبلان احد لهما ان الشخصي صح

الا بتعدد صح

بعد

بعد عرفا واصلا انتهي واعلم ايضا ان الخلق اذا نسب الي ما هو من
جنس القول فقد يراد به معني الاختلاق يقال خلق هذا
الكلام واختلقه اي افتراه وبه فسرت المعتزله ما ورد
في الحديث من ان القران كلام الله تعالي غير مخلوق اي غير
مفتري عليه وان من جحد منه اي القران شيا مجمعا
عليه ولو حرفا كالمعوذتين او صفة من وجوه الادا المجمع عليها
او زاد حرفا فيه مجمعا علي نفيه معتقدا انه منه او نقص منه
حرفا مجمعا علي انه منه كفر لمنافاة الاسلام ولا يخفي ان تكفير
من انكر ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالي انما هو اذا اعتقد
انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله
تعالي بمعني انه ليس بالحقيقة صفة قايمة بذاته تعالي بل هو
دال علي الصفة القايمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف
وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا العضد وموافقيه وقد سبق
ذلك قديما فلا تغفل ومن اتبعه بان عمل بما فيه اهتدي
ورشد اي فاز بالمطلوب خصوصا عشر بها ان تومن بما اجتمعت
اي اتفقت عليه الامة والمراد بها من ينعقد الاجماع باتفاقهم
وهو المجتهدون من التحليل اي اعتقاد الحل والتحريم اي اعتقاد
الحرمة وغيرهما كالصحة والفساد قال صلي الله عليه وسلم
لا تجمع امتي علي ضلالة رواه الترمذي وغيره وهذا اللفظ للترمذي
وفي سنده ضعف لكن اخرج له الحاكم شواهد ولفظ ابي داود ان
الله اجاركم من ثلاث خصال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وان
لا يظهر اهل الباطل علي اهل الحق وان لا تجتمعوا علي ضلالة اي

كون صح

باطل ولو بحسب الواقع دون الاعتقاد كما هو المتبادر من السياق
بمعنى انه لا يقع اجتماعهم على باطل لا عمدا ولا خطا وفي الصحاح
والضلال والضلالة ضد الرشاد والشرع ورد الينا بعصمة
هذه الامة والمراد بها من ينعقد الاجماع باتفاقهم والعصمة
عند اهل السنة ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الحكما ملكة
تمنع الفجور قال شيخنا رحمه الله تعالى وعندي انه يصح
تفسيرها على طريق اهل السنة بالملكة المذكورة مع ارادة انها
ملكة اي كيفية يخلقها الله تعالى تمنع الفجور بطريق جري
العادة لكن ينبغي ان المراد بها هنا ان لا يقع منهم اجتماع
على باطل وان لم يكن ذنبا لجهلهم به بدليل اسند الهم بالحديث
فانه نفي اجتماعهم على الضلالة وهي اعم من الذنب وهل
المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم وقوع الاجتماع على اعتقاد
الباطل او على العمل به او على اي واحد منهما فيه نظر
والثالث اقرب لظاهر الحديث انتهى ما قاله العلامة
ابو الفضل عبد الله بن عبدان اعلى الله رتبته في اعلا غرف الجنان
ومراده بالشروط جمع شرط بكسر الراء وهو لغة تعليق امر — بسكون صح
مستقبل بمثله او الزام الشيء والتزامه وبفتحهما العلامة
واصطلاحا ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم لذاته وهذا يشمل الشرط الشرعي كالطهارة للصلاة
والعقلي كالحياة للعلم والعادي كنصب السلم لصعود السطح
واللغوي كاكرم الفقها ان جاوا وخرج بقيد لذاته الشرط
المقارن للسبب فانه يلزم منه الوجود كوجود الحول الذي هو

شرط

شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذي هو سبب لوجوبها والمقارن
للمانع فانه يلزم منه العدم كالدين على القول بانه مانع من وجوب
الزكاة لا ان لزوم الوجود والعدم في ذلك لوجود السبب والمانع
لا لذات الشرط وقد يترك هذا القيد لتبادره للفهم فان
قلت هذا التعريف غير مانع لانه يشمل الركن قلت
قال شيخنا رحمه الله تعالى يجوز ان يكون رسما المقصود به تمييز
الشرط عن بعض ما عداه كالسبب والمانع ومثل ذلك جائز
كما صرح به الائمة كالسيد ويجوز ان يفسر بما يخرج بقرينة
اشتهار ان الشرط خارج فليتامل وقد يطلق الشرط على ما لابد
منه فيشمل الركن كما سياتي ما لابد منه فيتناول الركن قال
في الصحاح قولهم لابد من كذا اي لا فراق منه انتهى وقوله ما لابد
منه عام اريد به الخصوص والا فهو لم يذكر الا بعضا مما لابد منه
والا يكن مراده بالشرط ما لابد منه بل كان مراده به
المعنى السابق الذي لا يتناول الركن فبعضها ركن داخل في
ماهية الايمان لا شرط خارج عن ماهية الايمان فلا يصح ان
يراد بالشرط المعنى السابق الذي لا يتناول الركن كما لا يخفى
على ذي مسكة والله اعلم اي من كل عليم وزعم بعض الحنفية
انه لا ينبغي ان يقال ذلك قيل مطلقا وقيل للاعلام بختم الدرس
ورد بانه لا ايهام فيه بل فيه مجانبة التفويض المطلوب بل في حديث
البخاري في باب العلم في قصة موسى مع الخضر صلى الله على
نبينا وعليهما وسلم ما يدل له وهو قوله فيه فعتب الله على موسى
اي حيث سئل من اعلم الناس فقال انا اذ لم يرد العلم اليه

وقد يقال الركن يلزم من وجوده الوجود صح

اذ رده اليه صادق بان يقول الله اعلم بل القران دال له ولقد
اعلم حيث يجعل رسالاته وقد قال كرم الله وجهه وابردها
على كبدي اذا سئلت عما لا اعلم ان اقول الله اعلم ولا ينافيه
ما في البخاري ان عمر سال الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين عن
سورة النصر فقالوا الله اعلم فغضب وقال قولوا نعلم او لا نعلم
وفي رواية انه قال لمن قاله مرة قد تيقنا انا كنا لا نعلم ان الله
يعلم لتعين حمله على انه فيمن جعل الجواب به ذريعة الى
عدم اخباره بما سيل عنه وهو يعلم وقد ذكر الايمة في الله اكبر
واعلم ما يصرح بحسن ما فعله المصنف فعليك به ومما يويد
ايضا قولهم يحسن لمن سيل عما لا يعلم ان يقول الله ورسوله
اعلم ومنع نحو ما اعلم الله سبحانه لتقدير النحاة في التعجب
شي صيره كذا مع وروده بان فيه غاية الاجلال وبنحو قل
الله اعلم بما لبثوا له غيب السموات والارض ابصر به واسمع
اي ما ابصره واسمعه كما قال ابن عطية وغيره لقول قتادة
لا احد ابصر من الله ولا اسمع وتقدير النحاة المذكور غير لازم
ولا مطرد لان لكل مقام ما يناسبه كشي وصفه بذلك اما نفسه
او من شا من خلقه وايضا فتقدير النحاة بيان لمعناه في الاصل
ثم نقل الى انشا التعجب وانمحى عنه معنى الجعل فجاز استعماله
في التعجب عن شي يستحيل كونه مجعولا جاعل نحو ما اقدر الله وما
احلمه وذلك لانه اقتصر من اللفظ على ثمرته وهو التعجب
من الشي سواكان مجعولا وله سبب اولا و[illegible] الاخر
ما اوردناه من الفوايد وتمام ما قصدناه من الفوايد

وقد

185 ب

وقد جئت به مهذب المعاني مشيد المباني مع ما ابتليت به
من تشتيت الحال وتوزع البال من مفارقة الاحبا
وتباعد العشاير والاصحاب ومع كلال الفكر بترادف
الانكاد وقصور الباع عن بلوغ المراد فان رايت خللا
فاصلحه وانا وانت شريكان في الثواب وليس المقصود من
ذلك التكثير على الانداد لكن المقصود رضى رب العباد
والنفع به يوم المعاد واعلم يا اخي انه ليس كل من صنف
اتقن ولا كل من قال احسن فالفضل مواهب والقرايح
مراتب والعلم بحر زاخر وكم ترك الاول للاخر والخير
محسود والطعن بغير حق مردود ويا ايها الاخ الصديق
ان هذا الشرح بالاعتماد حقيق فقد وشحته بدقايق
جليله ودلايل دقيقه فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا
باحسنها وما علي من اعراض الحاسدين في حال حياتي
فسيتلقونه بالقبول ان شا الله تعالى بعد مماتي وما اليق
بهذا الحال قول من قال

ترى الفتى ينكر فضل الفتى لوما وخبثا فاذا ما ذهب
لج به الحرص على نكتة يكتبها عنه بماء الذهب

والى الله تعالى سبحانه نخضع ونتذلل في قبول ما من علينا به من
الاشتغال باحكام شريعة خير البرية والعفو عما قارن
ذلك من تزيين في الافعال البدنية والخواطر
النفسانية وان يصلح اعمالنا ويغفر ذنوبنا ويصحح قصدنا
ويوفر من احسانه حظنا وان يغفر زلتنا ويصلح لنا في
هو رتينا وان يهدينا سبل الرشاد فيما بقي من اعمارنا

وجعلنا من الطائفة الظاهرين على الحق ويختم بالحسنى اعمالنا ٠
وان يثبتنا بالقول الثابت عند السوال فتطمئن قلوبنا ٠ ٠
وتنطق السنتنا بجوابنا ٠ وان يجبر انكسارنا ٠ ويرحم ضعفنا
كما علمه ويرضي عنا خصمانا ويحشرنا في زمرة من رحمه ٠
يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء
تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا يوم يفر المرء من اخيه
وامه وابيه وصاحبته وبنيه ~~امدا بعيدا~~ لكل امرء منهم
يوميذ شان يغنيه يوم تبلى السراير يوما يجعل الولدان شيبا
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ونلتجي
الى كرم الله سبحانه وتعالى ونستعيذ به من علم لا ينفع ٠ وقلب
لا يخشع ٠ ونفس لا تشبع ٠ وعمل لا يرفع ٠ ودعوة لا يستجاب
لها ونساله مزيد رضوانه عن سيدنا ومولانا الامام العالم
العلامه زكريا شيخ الاسلام مولف هذا الكتاب وان يفعل
ذلك بساير الايمة المجتهدين ٠ والعلما العاملين ٠ ومقلديهم
وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ٠ وان يخص والدي ووا
لديهم بمزيد الرحمة والرضوان ٠ ويسكننا واياهم وذريتنا
فراديس الجنان فانه سبحانه جواد كريم ٠ لم يزل
بالاحسان والاجابة خليقا ٠ يبدا بالنوال قبل السوال
ويقبل على من اعرض عنه ويزيده توفيقا ٠ جعلنا الله واياهم
ومشايخنا واحبابنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهدا والصالحين وحسن اوليك رفيقا ٠ ٠
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا محمد خاتم

النبيين

النبيين والمرسلين كلما ذكرك الذاكرون وكلما سها عن ذكره
الغافلون ٠ وعلى ساير النبيين والمرسلين ٠ وعلى ال
كل وصحبه اجمعين ٠ ويا اخواني احذروا الذنوب فانها مشومه
عواقبها ذميمه ٠ والقلوب المحبه لها سقيمه ٠ والبلية بها لا سيما
بعد نزول الشيب داهية عظيمه ٠ وما احسن ما قيل
٠ طاعة الله خير ما اكتسب العبد فكن طايعا ولا تعصينه ٠
٠ ما هلاك النفوس الا المعاصي ٠ فاجتنب ما نهاك لا تقربنه ٠
٠ ان شيا هلاك نفسك فيه ٠ ينبغي ان تصون نفسك عنه ٠
ومن كلام بعض الفضلا رحمه الله تعالى ونفع به
٠ طرقت باب الرجا والناس قد رقدوا ٠ وبت اشكو الى مولاي ما اجد ٠
وقلت يا عدتي في كل نايبة ٠ ومن عليه لكشف الضر اعتمد ٠
اشكو اليك امورا انت تعلمها ٠ ما لي على حملها صبر ولا جلد ٠
٠ وقد مددت يدي بالذل ضارعة ٠ اليك يا خير من مدت اليه يد ٠
٠ فلا تردنها يا رب خايبة ٠ فبحر جودك يروي كل من يرد ٠
قيل كان بعض الصالحين ينادي بالليل على سور المدينة
الرحيل الرحيل فلما توفي فقد صوته امير تلك المدينة فسال
عنه فقيل له انه قد مات فقال
٠ ما زال يلهج بالرحيل وذكره ٠ حتى اناخ ببابه الجمال ٠
٠ فاصابه متيقظا متشمرا ٠ ذا اهبة لم تلهه الامال ٠
ولنختم كتابنا بما ختم به الامام البخاري رحمه الله تعالى كتابه
وهو ما رواه عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال كلمتان حبيبتان الى الرحمن
خفيفتان على اللسان ٠ ثقيلتان في الميزان ٠

سبحان الله وبحمده ٥ سبحان الله العظيم ٥ والحمد لله وحده
٥ ولا حول ولا قوة ٥ الا بالله العلي العظيم ٥ وقد تمت
٥ كتابة هذا الكتاب داعيا لمؤلفه حفظه
٥ الله تعالى بطول البقاء ٥ وعلو الارتقاء ٥
٥ من خطه في ايام اخرها يوم الجمعة ٥
٥ المبارك من ايام شهر رجب ٥
الفرد سنة الف ٥
الفقير المظلوم الحقير محمد بن بدر الدين الخفاجي الحنبلي حامدا مستغفرا

[illegible] مائة وثمانون [illegible]
للفارضي
تفرد وحكمة منى وترك القيل والقال
فساد الدين والدنيا قبول الكلام

Abu Bacr ben Ismail Afenuani. Theologia Mahometanorum Systema, in quo li [illegible] exposita; ac Superstitiosa Mahometi, ac Alcorani nomina, optimum de Deo, ejusq. attributis habebis tractatum. Egir. 1000.

~~N. 1423.~~

1519

anuscrit d'un ouvrage intitulé : كتاب قرّة عيون ذوى الافهام
بشرح مقدّمة شيخ ال, commentaire, par Abu Bakr b. Isma'il
ḥmad aš-Šanawānī, † 1019/1660 (cf. Brockelmann,
Litt., II, 285), du traité d'Abu Yaḥyā Zakarīyā al-
ārī, † 926/1520, intitulé : مقدّمة فى الالفاظ المتداولة فى
اصول الفقه وا. Incipit : الحمد لله على افضاله الخ. Copie
e de 1000/1591-92, du vivant de l'auteur.

IRI 1514; DERENBOURG 1519

folios

ROLLO N. 445